

Anno XIII, n. 3 – 2021

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



*Università degli Studi di Palermo*  
*Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali*  
*(D.E.M.S.)*

---

# Storia e Politica

Nuova serie

*Direzione/Editors:* Claudia Giurintano (Direttore responsabile, Università di Palermo), Giorgio Scichilone (Università di Palermo).-

Eugenio Guccione (Direttore emerito, Università di Palermo).

*Comitato Scientifico/ Advisory Board:* Marcella Aglietti (Università di Pisa); Francesco Bonini (Università Lumsa); Carmelo Calabrò (Università di Pisa); Gabriele Carletti (Università di Teramo); Paolo Carta (Università di Trento); Manuela Ceretta (Università di Torino); Salvatore Cingari (Università per Stranieri di Perugia); Alberto De Sanctis (Università di Genova); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Guido Melis (Università di Roma La Sapienza); Enza Pelleriti (Università di Messina); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Giorgio Scichilone (Università di Palermo); Luca Scuccimarra (Università di Roma La Sapienza); Mario Tesini (Università di Parma).- *Honorary Members:* Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Claudio Vasale (Università Lumsa).-

*Comitato Scientifico Internazionale/International Advisory Board:* Francisco Javier Ansuátegui Roig (Universidad Carlo III de Madrid); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); John P. McCormick (University of Chicago); Jean-Yves Frétygné (Université de Rouen – Normandie); Marcel Gauchet (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris); Rachel Hammersley (Newcastle University); François Jankowiak (Université Paris-Sud/Paris-Saclay); Salvatore Rotella† (Riverside Community College - California); Quentin Skinner (University of London).-

*Comitato Editoriale/Editorial Board:* Mauro Buscemi (Università di Palermo), Dario Caroniti (Università di Messina), Federica Falchi (Università di Cagliari), Elena G. Faraci (Università di Catania), Stefania Mazzone (Università di Catania), Angela Taraborrelli (Università di Cagliari).

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica Dalla Quarta di copertina scrivere a [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it).

<https://www.editorialescientifica.com/shop/catalogo-riviste/riviste-%20open-access/storia-e-politica.html>

Sede redazionale: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Costantino Visconti

Tel. +39-09123892505/515/715 [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-.

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l

Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 Napoli

Tel. 0815800459 – email: [info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal in open access

EISSN 2037-0520

Dicembre 2021

## **Anno XIII n. 3 Settembre - Dicembre 2021**

### **Ricerche/Articles**

- Mauro Lenci  
*Lo sguardo dell'Occidente. I rapporti con l'Altro dall'antica Grecia all'Illuminismo* 391
- Alessandro Mulieri  
*Da Machiavelli a Aristotele. Donato Giannotti sul governo misto e il regime popolare nella Repubblica fiorentina* 421
- Carlos Alberto Murgueitio Manrique  
*La grande pensée de Napoleón III (1858-1861). La strategia francese para recuperar el imperio americano* 450
- Juan José Gómez Gutiérrez  
*Hegemonía, filosofía de la praxis y la cuestión de l'arte en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci* 484
- Greta Mastroianni Greco  
*La prostituzione secondo Wendy McElroy: quando il libertarismo incontra il femminismo* 513

### **Interventi/Remarks**

- Thomas Gallagher  
*Fascist ghosts disturb Portugal (a reply to Yves Léonard)* 560

### **Note e discussioni/Notes and discussions**

- Baptiste Colmant  
*(Re)lire Gramsci en France (1989-2020)* 571

### **Cronache e notizie/Chronicles and news**

- Alessandra Antonella Rita Maglie  
*Socialismo, marxismo, utopia nella storia del pensiero politico*  
Convegno in memoria di Gian Mario Bravo  
(Torino 4-5 novembre 2021) 598

### **Recensioni/Reviews**

- N. Lamal – J. Cumby – H. J. Helmers (edited by), *Print and Power in Early Modern Europe (1500–1800)* (D. Ciccarello); P. Slongo, *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu* (V.

Lepore); S. Berardi, *Cesare Merzagora. Un liberale europeista tra difesa dello Stato e anti-partitocrazia* (N. Carozza); Francesco Bonini e Sandro Guerrieri (a cura di), *La scrittura delle Costituzioni. Il secondo dopoguerra in un quadro mondiale* (G. Iapichino); M. Salvati (a cura di), *Alfredo Reichlin. Una vita* (C. Laneri); Sara Lagi, Chiara Maritato, Roberta Ricucci, *Religione e diritti umani nell'Italia multiculturale* (M. Buscemi) 609

**Dalla quarta di copertina/ Back cover** 630

**Referees 2021** 633

# *Ricerche/Articles*

MAURO LENCI

## LO SGUARDO DELL'OCCIDENTE I RAPPORTI CON L'ALTRO DALL'ANTICA GRECIA ALL'ILLUMINISMO

«Fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e canoscenza». Con queste parole Ulisse si rivolgeva ai suoi compagni di viaggio prima di superare le colonne d'Ercole, per dirigersi verso l'ignoto, il non conosciuto. I celebri versi di Dante hanno contribuito a tramandare nei secoli la figura di Odisseo come la chiave necessaria per capire l'essenza dell'Occidente.

Capire i poemi di Omero, ed in particolare l'Odissea, per Pietro Citati, significa comprendere l'Occidente stesso. Gli uomini moderni assomigliano ad Hermes e ad Ulisse, che da lui discende; la sua mente è flessibile, colorata, variegata, collega le cose tra di loro in un legame che non si può sciogliere, e lo fa così come lo farebbe un moderno scienziato sperimentale. Ulisse è mosso dal desiderio di conoscenza, dalla curiosità, «per capire gli altri si trasforma», il suo dono è la metamorfosi, «sa esser l'*altro* come nessuno» (Citati 2004: 92, 156); ha la mania di scrutare, di esaminare, per questo vuole entrare nell'antro di Polifemo, rimanere da Circe, ascoltare le sirene ma, Odisseo è anche etnografo. Omero studia i costumi di Polifemo: i ciclopi vengono meno al dovere di ospitalità, disprezzano i modi civili fino a cibarsi di carne umana. È vero, la civiltà pastorale può avere una sua grazia, ma non ha la curiosità e lo spirito di esplorazione, scrive Citati, così come non lo avevano gli Incas o i Bororo<sup>1</sup>.

Se dunque Ulisse è la cifra dell'Occidente cercherò di mostrare, in questo breve e sintetico excursus, dagli albori della nostra civiltà sino all'illuminismo, come la sua essenza si sia

---

<sup>1</sup> Citati (2004: 20-21, 38, 80, 88, 90, 92-93, 170, 172-178, 274).

formata in un dialettico rapporto con l'Altro. L'Occidente non solo deve la sua nascita proprio al contatto ravvicinato con altre culture, ma ha sviluppato un suo peculiare modo di rapportarsi con il "diverso", ha cercato in ogni fase della sua storia di comprendere i popoli e le culture con cui è entrato in contatto, a differenza spesso di ciò che accadeva sulle sponde opposte, e lo ha fatto, da una parte per meglio delineare la propria identità, e dall'altra, sovente, con lo scopo strumentale di difendersi prima, e poi di dominare gli altri o convertirli alla propria fede. Il tentativo profondo di comprendere l'Altro, però, ha portato, non solo a sviluppare un amore disinteressato per la conoscenza fine a sé stesso, ma soprattutto, durante l'illuminismo, ha contribuito a costruire i moderni concetti di tolleranza e di libertà, che sono parte integrante della nostra concezione di democrazia liberale<sup>2</sup>.

Nel primo paragrafo vedremo come il rapporto con l'Altro, il tentativo di "comprenderlo", sia fondamentale nella nascita e costituzione stessa del pensiero occidentale, nelle sue radici greco-romane, sino all'avvento del cristianesimo ed alle successive invasioni barbariche, contribuendo non solo a delineare l'identità politica e culturale dei Greci e dei Romani, ma sviluppando anche i prodomi di un approccio etnografico di tipo "scientifico".

Il secondo paragrafo è dedicato al medioevo. Se pure l'Occidente venne considerato barbaro dalla civiltà islamica,

---

<sup>2</sup> Approfito di questa nota per ringraziare i due referee anonimi che hanno valutato questo lavoro, fornendomi osservazioni acute ed utili suggerimenti su come migliorarlo. Nello stesso tempo vorrei difendere l'assunto metodologico che ne è alla base. Nel primo numero de "Il Pensiero Politico" del 1987, Vittor Ivo Comparato, nel valutare i primi vent'anni di storia della rivista, inaugurava anche una sorta di dibattito metodologico sulla storia delle dottrine politiche, al quale avrebbe partecipato, con un paio di interventi, anche Silvia Rota Ghibaudi. In uno di questi Rota Ghibaudi faceva una distinzione tra studi analitici e studi sintetici, usando la metafora del microscopio e del telescopio, ed affermando la validità di entrambi gli strumenti purché si desse «prova di umiltà scientifica» e non se ne facesse «un cattivo uso» (Rota Ghibaudi 1987: 381-382). Il tema qui trattato non avrebbe potuto essere affrontato se non attraverso l'uso del telescopio e di un'estrema sintesi, che non poteva non lasciare fuori molti altri casi o contesti. L'uso del telescopio non ha comunque impedito di illuminare alcuni aspetti specifici di singoli contesti importanti nella narrazione complessiva.

non avrebbe perso questo suo modo peculiare di porsi nei confronti degli altri popoli, cioè a dire animato dalla curiosità e dalla spinta ad una conoscenza “oggettiva”, se pur volta alla comprensione di nemici pericolosi per la sua esistenza. Vedremo all'opera questa modalità, sia di fronte alla civiltà araba, che in alcuni viaggiatori spintisi dentro l'impero mongolo fino alla Cina.

L'epopea delle esplorazioni geografiche aprì l'epoca moderna e la consapevolezza occidentale di una acquisita superiorità, nei confronti del resto del mondo, sul piano tecno-scientifico e militare. Nel terzo paragrafo ci concentreremo sulla conquista dell'America, l'Occidente di fronte all'alterità radicale, dove le energie profuse alla comprensione di popoli alieni vennero strumentalizzate ai fini del dominio e dell'evangelizzazione.

Il quarto paragrafo illumina invece i rapporti con le civiltà cinese e giapponese, ad opera dei gesuiti. Dove non fu possibile affermarsi *manu militari*, i gesuiti, non di meno, non abbandonarono certo i loro tentativi di evangelizzazione, che li portò a conoscere in profondità lingua, cultura e costumi delle diverse realtà orientali.

Nel quinto paragrafo vedremo come, dal confronto con gli altri popoli, l'Occidente elaborò due ideologie contrastanti, l'una tesa alla relativizzazione delle altre culture, anticipatrice di un approccio antropologico radicale, ed un'altra invece di stampo universalista, che non solo portò alla concezione del diritto naturale moderno, ma interpretò la storia dell'umanità come un cammino al cui vertice stava appunto la civiltà europea.

### *1. L'universo greco-romano di fronte al mondo sconosciuto*

La vicinanza ed il contatto con altri popoli sembrano essere stati fondamentali per comprendere gli esordi del cammino occidentale, nella filosofia come nella storia e nella scienza, e ancor prima, nella creazione stessa dell'alfabeto greco e della sua letteratura. Nelle comunità bilingue, ha scritto Eric H. Havell, i Greci videro i Fenici dedicare oggetti con segni scritti e decisero di adattare questa idea alle proprie dediche orali, adottarono questo tipo di alfabeto perché sembrava più efficiente di



altri tipi di scrittura. Le condizioni per l'alfabetismo si crearono prima nella Ionia, a Mileto, e poi nel continente. La prosa scritta, dunque, ebbe origine oltremare, non sul continente, nella Magna Grecia si verificò per primo il passaggio dalla cultura orale a quella scritta, che per Havelock spiegherebbe anche l'invenzione della filosofia: non fu forse il pensiero logico e concettuale astratto frutto dell'alfabetizzazione? Ma anche la storia come impresa prosaica nacque a Mileto con Ecateo e proseguì con Erodoto<sup>3</sup>.

Luciano Pellicani, già anni fa, fece notare come la filosofia iniziò la sua avventura proprio nelle colonie e non nella madre patria: «gli storici non si sono mai resi conto di ciò, né tanto meno si sono domandati perché mai la filosofia sia nata come avventura coloniale» (Pellicani 1987: 112). In quei luoghi, dove le relazioni erano più aperte ai contatti con Egizi, Semiti, Iberici e Latini, i Greci si erano trovati costretti a riflettere diversamente sulle proprie convinzioni. Là, dove si era alleggerito il peso delle tradizioni religiose e culturali, dove erano confluiti spesso individui «devianti», questi avrebbero assunto atteggiamenti critici verso la fede, verso la naturalità e sacralità del sapere tradizionale, avrebbero espresso dei veri e propri «*para-doxai*, opinioni contrarie a quelle imperanti», arrivando anche a subire dei processi per *asebeia*, e portando a compimento quello che, è stato descritto come il processo di autonomizzazione dell'individuo (Pellicani 2012: 164)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Havelock (1987: 12-13, 29, 51, 108-117, 132-138, 141-158), Havelock (1983: vii-xi). Santo Mazzarino ha scritto che «il modo in cui Mileto elabora la sua costituzione di *polis*, in cui il cittadino è altresì «citoyen», è il momento irripetibile e originale della concezione greca dello stato» (Mazzarino 1989: 204). Per l'importanza della colonizzazione nella nascita del pensiero storico vedi più in generale (Mazzarino 1983).

<sup>4</sup> Pellicani (2012: 163-167); Pellicani (2006: 479). Cfr. Reale (2018: 45). Jan Patočka sembra aver descritto a pieno questo processo, che lega strettamente la conquistata libertà della polis, all'irruzione stessa della filosofia, entrambe andando a rappresentare la vera essenza dell'Occidente; in fondo non si trattava altro che «dello spirito del libero conferimento di senso, che sconvolge la vita come mera accettazione e le relative certezze (...): tutto appare sotto una luce diversa; all'uomo libero sono cadute le scaglie che ricoprivano i suoi occhi, ma non perché veda *nuove cose*, bensì perché le vede *in modo nuovo* (...) è appunto l'istante dell'alba creativa (...). In questo rinnovamento del senso della vita, che

Un tipo di processo analogo, si può dire, stia anche all'origine del pensiero storico. Pensiamo ad un personaggio come Ecateo di Mileto, geografo e mitologo, paragonò tra di loro le tradizioni greche con quelle orientali ed egiziane, dichiarando le prime «molte e ridicole» (in Momigliano 1966: 13-15). Fu lui che lastricò la via per la nascita della grande storiografia del V secolo, attraverso la spiegazione razionale e l'uso di una genealogia cronologica<sup>5</sup>.

Come Ecateo, anche Erodoto fu aperto verso il nuovo e il non tradizionale. Diversi studiosi hanno ormai individuato quelle che vengono considerate le origini "etnologiche" del suo pensiero, hanno constatato come la sua *theoria* fosse rivolta allo studio dei costumi degli altri popoli, per carpirne la peculiarità, ma anche per comprendere quali fossero le convinzioni nascoste che li sorreggevano<sup>6</sup>. Erodoto, come ha scritto Arnaldo Momigliano, gettò uno «sguardo freddo» sulle altre civiltà, dall'alto della propria sicurezza; dall'osservazione di Sciti, Babilonesi, Egizi, Libici e Persiani non poteva che emergere l'amore greco per la libertà (Momigliano 1980: 167-168)<sup>7</sup>. Gli ateniesi, secondo Erodoto, erano diventati potenti grazie al «tesoro prezioso» dell'«uguaglianza dei diritti»; liberatisi, infatti, dalla schiavitù politica, «ciascuno si dava da fare con grande zelo in vista del suo proprio interesse»<sup>8</sup>.

In epoca ellenistica Lucio Russo ci ha raccontato come la cultura greca, proprio dal contatto con popoli diversi e di civiltà più antica, fosse riuscita ad assimilare i risultati sia della scienza egizia che di quella mesopotamica, sottoponendole ad

---

porta con sé il sorgere della vita politica, è contenuto anche il germe della vita filosofica» (Patočka 1975: 45-48).

<sup>5</sup> Bertelli (2004, 90-94).

<sup>6</sup> Remotti (2009: 53-59); Hartog (1992: 9, 21-23, 232-233).

<sup>7</sup> Anche i grandi autori ellenici guardarono agli altri per meglio far risaltare la propria identità culturale, come vediamo accadere sin dal sorgere della tragedia: nei *Persiani* di Eschilo, per esempio, egli si cala direttamente nei panni degli invasori asiatici, ci fa vedere i Greci con i loro occhi, per meglio illuminare la loro originalità. Eschilo fa domandare alla regina Atossa, la madre di Serse, quale fosse la ragione della potenza militare dei Greci; ad essa risponderà il coro: «di nessun uomo si dichiarano schiavi, di nessun uomo sudditi» (Eschilo 1987:81).

<sup>8</sup> Erodoto (2007: I, 557, 559, II, 921, 1017).

una rigorosa critica razionale. I Greci, senza dubbio inferiori dal punto di vista tecnologico, alla fine erano riusciti ad assumere il controllo di questi risultati, per attuare una vera e propria rivoluzione scientifica, che avrebbe reso la scienza autonoma dalla filosofia<sup>9</sup>. Sempre durante l'ellenismo, essi, che in generale erano stati i primi a studiare i costumi stranieri, continuarono questa tradizione con autori come Polibio e Posidonio. I due scrittori, infatti, ebbero un ruolo importante nel rendere comprensibile l'Occidente barbarico ai popoli civilizzati; studiarono i Cartaginesi, i Celti di Francia e Spagna a beneficio dei Romani e influenzarono sicuramente Strabone e Cesare, così come Orosio e Sallustio<sup>10</sup>. Tra gli scrittori Romani merita un'attenzione particolare Tacito e la sua opera sui Germani, perché è proprio in lui che vediamo presentarsi ancora i tratti tipici della civiltà occidentale. Mosso, senza dubbio, dal massacro di tre legioni romane ad opera dei Cimbri, avvenuto nelle foreste del Teutoburgo nel 9 d.C. egli non solo ci descrisse le diverse tribù germaniche, fino a trattare la barbarie estrema dei Fenni ma, a volte, sfiorò persino una loro idealizzazione quando le mise a confronto con la corruzione dilagante a Roma; Tacito prospettò inoltre anche il modo di sconfiggerle, convinto com'era della superiore civiltà dei Romani. Infine, con atteggiamento diremmo oggi scientifico, terminò la sua opera accennando agli Ellusii ed agli Ossioni, dall'aspetto di uomini ed il corpo e le membra di fiere ma, scriveva, siamo ormai nel mondo delle favole, e poiché è una notizia non accertata la lascerò in sospeso (Tacito 1991: 109).

---

<sup>9</sup> Russo (1996: 39-51). Sulla essenziale dipendenza non solo della scienza ma anche della stessa filosofia greca pre-socratica dal vicino Oriente antico vedi Martin L. West, in particolare nell'ultimo capitolo intitolato "Il dono dei magi" nel quale cerca «di dimostrare che il periodo di effettiva influenza iranica (...) va dal 550 al 480 a.C.» (West 1993: 269; più in generale 269-314); Enrico Berti nell'introduzione all'edizione italiana, ha scritto che l'autore era riuscito a persuadere anche chi, come lui, era convinto «dell'assoluta originalità della filosofia greca a causa della sua "forma" razionale» (Berti 1993: 18). In generale sul rapporto tra Oriente e Grecia arcaica vedi anche il classico libro di Santo Mazzarino (1989).

<sup>10</sup> Momigliano (1980: 40-41, 52, 69-71, 167-168); Mastino, Frau (1996: 177, 190-191, 194).

L'incontro e lo scontro con l'Altro, alla fine dell'antichità, si fece più stringente con le cosiddette invasioni barbariche. Ammiano Marcellino, nelle *Res gestarum*, ci ha descritto non solo i Goti nel periodo che intercorre tra il 353 ed il 378, data della sconfitta di Adrianopoli, la quale aprì la strada alla successiva caduta di Roma, ma anche i costumi degli Alani, e degli Unni, popolazioni nomadi, e l'elemento del nomadismo ha sempre rappresentato, nell'immaginario occidentale, l'alterità estrema di fronte alla civilizzazione<sup>11</sup>. Gli Unni furono la vera causa della pressione dei Goti stessi sulle frontiere dell'impero e causa indiretta della disfatta romana. La politica dell'Urbe nei confronti dei popoli che assoggettava, dal 212 d.C. in poi, era stata in modo costante quella di una graduale integrazione attraverso l'estensione della cittadinanza e del ricorso alle forze barbare come ausiliarie dell'esercito. I veri barbari quindi, nelle parole di Ammiano, non erano i Goti, ancora in una fase transitoria, verso un auspicato inglobamento nelle schiere romane, ma soprattutto gli Unni, accomunati agli Alani ed anche ai Saraceni per non essere popolazioni stanziali, ma orde che vagavano senza meta per grandi spazi, prive di leggi, in cerca di razzie e saccheggi. Gli Unni davvero rappresentavano l'estremo "altro", fuori da ogni concetto di civiltà: «gente, prima di allora mai vista, era sorta di recente da un angolo nascosto della terra e, come un turbine nevoso sulle alte montagne, sradicava e distruggeva tutto ciò che le si trovava vicino» (Ammiano Marcellino 1965: 1037).

Nei due secoli successivi, le posizioni tra le popolazioni germaniche e quelle romane si sarebbero ribaltate; non sarebbero stati più i Romani a concedere la cittadinanza, adesso questi si ritrovavano dalla parte soccombente, nella necessità di cercare di stabilire un nuovo *modus vivendi* con le varie tribù barbare e con i loro rozzi costumi. La storia di questi difficili rapporti ci presenta personaggi come San Severino o Cassiodoro, impegnati ad accorciare e mitigare le distanze culturali. Il primo, ci racconta Eugippo, basandosi sulla propria concezione morale e religiosa, si era sforzato di trovare una forma di convivenza paci-

---

<sup>11</sup> Pensiamo alla caratterizzazione degli sciti da parte di Erodoto (2007: I, 644-836).

fica con la popolazione dei Rugi, i quali avevano stabilito una sorta di protettorato sui romani: la cessione della libertà politica in cambio della protezione e della sicurezza<sup>12</sup>. Il secondo, al servizio di Teodorico, fu intento a comporre e difendere, nelle *Variae*, una vera e propria ideologia della *Civilitas* da contrapporre all'«ultra barbarismo»; il mantenimento della prima doveva avvenire proprio attraverso una bipartizione dei ruoli, che vedeva i Romani coinvolti nella burocrazia ed i Goti, per il loro valore, nell'esercito. Nell'ultima fase del regno di Teodorico «alcuni aristocratici romani cominciarono ad adottare caratteristiche gotiche», ma dopo la sua morte si tornò nuovamente all'ideologia della *Civilitas* (Halsall 2007: 332-336).

## 2. *L'Occidente di fronte agli Arabi ed ai Mongoli*

L'Europa, ormai dominata dai barbari, e l'impero bizantino, a partire dalla metà del VII secolo, per quasi mille anni, avrebbero affrontato la nuova minaccia musulmana, prima araba poi turca. Gli Arabi conquistarono tutta l'Africa settentrionale, la penisola iberica e alla fine furono fermati, in uno scontro ritenuto secondario dalla loro storiografia, a Poitiers in Francia, da Carlo Martello, nel 732. Il pericolo dell'invasione e della conversione forzata spinse, in molti monasteri dell'Europa occidentale, sin dall'ottavo secolo, allo studio dell'arabo, in quello che è stato considerato un episodio antesignano della nascita stessa dell'orientalistica. Nella Spagna conquistata, ha scritto Daniel G. König, mentre da una parte, l'esistenza di due cronache ispano-latine prova «che i cristiani locali fecero grandi sforzi per acquisire una conoscenza sistematica dei nuovi padroni della penisola dopo l'invasione» (König 2015: 29) dall'altra parte, invece, gli storici dell'Islam, hanno scorto, sin dagli esordi, un generale disinteresse dei musulmani verso le civiltà ad essi estranee, anche se, è bene ricordare, dagli scritti Arabi scaturiva un'immagine dell'Europa come «una landa selvaggia, remota e inesplorata, abitata da genti esotiche, pittoresche ed alquanto primitive, dalla quali non vi era nulla da temere, e meno ancor

---

<sup>12</sup> Eugippo (1991: 258-263, 274-275).

da imparare» (Lewis, 1999: 27)<sup>13</sup>. Eppure, nota ancora, Bernard Lewis, in 8 secoli di predominio musulmano in Spagna è arrivato sino a noi un unico documento che in qualche modo attesta l'interesse per la lingua tedesca, e persino nel periodo di massimo fulgore di quella cultura, tra i tanti dotti del tempo, troviamo un solo studioso, morto nel 1344, che si era cimentato nello studio del turco e dell'etiopico<sup>14</sup>. Per König, anzi, l'educazione dei musulmani colti, poteva addirittura rappresentare un ostacolo nella comprensione dell'Altro. Essendo il loro sapere centrato intorno alla tradizione islamica della rivelazione divina, essi non furono pronti «a guardare oltre i confini di una visione del mondo concettualizzata acquisita durante gli anni di uno studio meticoloso» (König 2015: 324). Questo naturalmente significò l'accettazione acritica di vecchi schemi ed il sospetto verso qualsiasi cosa li contraddicesse. La ragione per cui, anche secondo Norman Daniel, al di là dell'importante retaggio che abbiamo ricevuto dagli Arabi, in matematica, astronomia e scienze, la loro lingua, la loro organizzazione sociale e la loro religione, fecero loro prendere una direzione diversa da quella intrapresa dagli Europei<sup>15</sup>. Come ha precisato Niall Ferguson, alla fine dell'XI secolo, «illustri ed influenti religiosi islamici iniziarono a sostenere che lo studio della filosofia greca non era compatibile con gli insegnamenti del Corano» (Ferguson 2014: 92-93).

Se i musulmani, per secoli, avrebbero rappresentato l'Altro per gli occidentali, agli inizi del XIII secolo si affacciò in Europa una minaccia del tutto inusitata, quella dei Mongoli. Nel 1241, dopo aver sconfitto il re ungherese ed aver raggiunto le coste dell'Adriatico, con la morte dell'erede di Ghengis Khan, le orde asiatiche decisero di ritirarsi, non dopo però aver gettato il continente nello sgomento e nella paura. Da dove proveniva questo nuovo pericolo? Qualunque fosse la sua origine, aveva scritto fra' Giuliano d'Ungheria, questi guerrieri sembravano essere

---

<sup>13</sup> Vedi anche Cardini (2003: 23, 37).

<sup>14</sup> Lewis (1983: 62-63).

<sup>15</sup> Daniel (1981: 45-47).

davvero scaturiti dall'inferno, dal *tartarus*<sup>16</sup>. Col nome Tartari, sorse anche l'esigenza di acquisire informazioni su di loro e, contestualmente, l'idea di mandare alcune spedizioni diplomatiche presso la corte mongola, magari nel tentativo di stabilire un'alleanza contro i comuni nemici musulmani. Questo ci spiega la ragione delle missioni di Giovanni di Pian di Carpine e di Guglielmo di Rubruk che, tra le altre, meglio ci illustrano, esemplarmente, ancora una volta, l'approccio occidentale verso il "diverso".

L'attenzione di Giovanni verso i Mongoli fu, senza dubbio, soprattutto strumentale, rivolta cioè ad un popolo che si temeva potesse conquistare il mondo, che doveva perciò essere ben conosciuto, per poterlo meglio affrontare in guerra e sconfiggere. Così egli intavolò una descrizione meticolosa delle loro armature, del loro modo di combattere, ma anche delle armi di cui gli Europei avrebbero dovuto dotarsi se volevano respingerli<sup>17</sup>, e poiché i Mongoli erano «numericamente inferiori ai popoli cristiani e più deboli di corpo», era necessario, per salvarsi, che gli Europei unissero le loro forze (Di Pian di Carpine 1989: 375). Certamente, nelle descrizioni di Giovanni troviamo «il gusto analitico della precisione e della completezza», nonostante il racconto sia intessuto dall'attenzione medioevale per il meraviglioso e il mostruoso (Leonardi 1989: 75) tuttavia, egli si pone come l'*histor* erodoteo, testimone di ciò che ha visto e sentito e «perché nessuno dubiti» che lui si è recato dai Tartari, fa un lungo elenco dei nomi di tutti quelli che ha incontrato e prega i propri lettori di credere all'«assoluta veridicità» di «tutto quanto

---

<sup>16</sup> Così Matteo Paris racconta la terribile incursione del 1240: «In quell'anno l'odiato popolo di Satana, lo sterminato esercito dei Tartari, uscì dalla sua terra circondata dai monti, perforò quelle rocce che parevano di durezza insuperabile, trascinò come una schiera di demoni liberati dal Tartaro (è da quello che prendono il nome). (...) Sono esseri bestiali piuttosto mostruosi che uomini. (...) Hanno sete di sangue e se lo bevono; sbranano e divorano carne di cane e di uomo» (in Chiesa 2011: xiii-xiv). Come ha rilevato Paolo Chiesa, «la loro apparizione repentina, insieme alle caratteristiche esotiche e barbariche – tratti somatici insoliti, una lingua incomprensibile, metodi di guerra inauditi, nessun rispetto per la religione cristiana – avevano fatto pensare alle genti di Gog e Magog» (*ibidem*).

<sup>17</sup> Di Pian di Carpine (1989: 340, 349, 352-356, 361-364).

abbiamo visto di persona, o abbiamo appreso da altri che giudicavamo degni di fede» (Di Pian di Carpine 1989: 398-400).

Un atteggiamento simile avrebbe ispirato anche Guglielmo di Rubruk. Anzi, Paolo Chiesa lo considera, tra i viaggiatori duecenteschi, il più capace «di sorprendersi, di capire, di accettare senza troppo giudicare, di superare i preconcetti» (Chiesa, 2011: lv). Così troviamo Guglielmo consapevole dell'alterità radicale a cui si trova di fronte, lo vediamo stupirsi di fronte alla sterminata orda in movimento, lo sentiamo infastidirsi, fino al disgusto, su certe abitudini<sup>18</sup>. Il suo sforzo, a differenza di quello di Giovanni, era più volto all'evangelizzazione, fino al punto da arrivare a mettere a repentaglio la sua stessa vita, come quando intimò a Baatu che non avrebbe potuto ottenere il paradiso senza essere cristiano, ma anzi sarebbe stato condannato alla dannazione eterna: «a queste parole lui fece un risolino, e gli altri Moal presero a battere le mani in segno di scherno. Il mio interprete rimase sgomento, e io dovetti rincuorarlo, dicendogli di non aver paura» (Rubruk 2011: 97).

Episodi come questi però non devono far passare in secondo piano lo sforzo conoscitivo del frate francescano fiammingo che, seppur convinto della superiorità della propria cultura cristiana, si interessava ai problemi linguistici, agli usi e costumi dell'accampamento, sempre cercando di capire quello che aveva sotto gli occhi; Guglielmo inoltre rifletteva anche sui lasciti che provenivano dalla sua formazione. Per questo non aveva remore a mettere in discussione Isidoro di Siviglia: non è vero quello che dice sul Mar Caspio, «non si tratta di una rientranza dell'oceano: non tocca l'oceano da alcun lato, ma è completamente circondato da terre» (*ivi*: 91); e ancora «molto ho chiesto dei mostri e degli uomini mostruosi di cui parlano Isidoro e Solino; mi hanno risposto di non aver mai visto cose simili, e sarei molto sorpreso se esistessero davvero» (*ivi*: 199). In egual modo Guglielmo trattava la consolidata leggenda sul prete Gianni e sul suo mitico regno cristiano in Asia: su di lui si sono raccontate «meraviglie dieci volte più grandi della verità, (...) si è spar-

---

<sup>18</sup> Rubruk (2011: 19, 53, 57, 67).



sa una fama esagerata. (...) Io passai per le sue terre, ma di lui nessuno sapeva niente» (*ivi*: 83)<sup>19</sup>.

Un ultimo accenno per l'epoca medioevale va rivolto a Marco Polo. Maria Pia Pedani ha scritto che «la conoscenza che i veneziani avevano di popoli lontani rimase ineguagliata per secoli, (...) la città lagunare fu davvero la porta dell'Europa aperta sull'Oriente, importando le sue merci e contribuendo a diffondere la conoscenza di lingue e civiltà diverse» (Pedani 2010:128). Molti, prima e dopo Marco Polo, si sarebbero sobbarcati lunghi viaggi in "Catai", India o Persia ma, scrive ancora la Pedani, riferendosi a Marco, «la vicenda di questo viaggiatore fu un caso straordinario, sia per il tempo che trascorse in Oriente, sia per il fatto che le sue memorie furono trasmesse in forma scritta» (*ivi*: 171).

John Larner, in realtà, pensa che il *Milione* non debba essere giudicato come un lavoro di antropologia, né come un libro o diario di viaggi; la sua forza starebbe nell' "organizzazione" del materiale accumulato nella memoria, nel progressivo passare in rassegna popoli, province, città con le loro strutture politiche e religiose, con i loro manufatti ed i loro prodotti naturali, «mai prima di allora, né in seguito, alcun uomo avrebbe consegnato all'Occidente un simile sterminato bagaglio di nuove conoscenze geografiche» (Larner 1999: 97). Limitandoci a questa osservazione saremmo però ingenerosi nei confronti di Marco Polo. È stato infatti scritto che il *Milione* avrebbe «aperto la letteratura scientifica moderna», avrebbe fatto «retrocedere, almeno nel loro grosso, le folle di fantasmi e illusioni che l'Europa confinava nell'inesplorato Oriente», sostituendole con notizie accertabili persino ai nostri giorni (in Sica 2014: 329). Come Giovanni e Guglielmo anche Marco, infatti, fece appello alla sua buona fede ed alla verità: «le conta in questo libro (...) egli medesimo le vide», e ciò a cui non poté assistere, «udille da persone degne di fede» (Polo 1989: 81); inoltre egli fu altrettanto consapevole che nessuno prima di lui aveva viaggiato e visto così tanto: «non fu mai uomo né cristiano né saracino né tartero né pagano, che mai cercasse tanto nel mondo, quanto fece messer Marco» (*ivi*:

---

<sup>19</sup> Vedi anche Chiesa (2011: xxxii-xxxiv, xlvii-xlviii). Cfr. Isidoro di Siviglia (2014: II, 143, 169).

490) <sup>20</sup>. Egli ci descrisse i costumi e le usanze dei Mongoli in una fase decisiva del loro sviluppo storico, quando l'immenso impero cominciava, potremmo dire, ad abbandonare le sue vecchie leggi, subendo, da una parte l'influenza culturale della Cina, e dall'altra, quella della civiltà islamica<sup>21</sup>.

Giorgio Sica ha affermato che la sua descrizione dei Tartari fu sorprendente, se pensiamo a quale fosse l'immagine terribile di loro che si aveva in Occidente. Marco, secondo Sica, era di una «imbarazzante modernità» (Sica 2014: 330) per la sua «capacità di accettazione del diverso», precorreva i grandi esploratori del Rinascimento, il suo sguardo era sempre «aperto», andava «oltre lo steccato più angusto del suo tempo, quello religioso», come quando ci raccontava con passione la vicenda del Buddha (*ivi*: 335-338).

### 3. *Le esplorazioni geografiche e la conquista dell'America*

Uno sbalorditivo salto di quantità e qualità nell'incontro/scontro con l'Altro si sarebbe avuto con l'epopea delle scoperte geografiche a partire dalla seconda metà del Quattrocento. Fu infatti l'incontro tra il mondo e l'Occidente che secondo Arnold Toynbee è stato l'avvenimento più importante della storia moderna, e più che un incontro potremmo definirlo uno scontro, perché fu il pianeta, di fatto, ad essere aggredito dagli Europei. Avrebbero cominciato i Portoghesi, i quali, cercando di raggiungere per mare la via delle spezie, avrebbero gettato un vero e proprio «lazo al collo dell'Islam» (Toynbee 1993: 29, 9-12); essi in quindici anni erano riusciti ad assimila-

---

<sup>20</sup> Spesso Marco Polo è stato paragonato al grande viaggiatore magrebino Ibn Battuta, ma questi aveva viaggiato all'interno dell'Islam, mentre il primo prevalentemente in terre non cristiane. Inoltre, Battuta era stato ignorato «per mezzo millennio a causa del giudizio negativo formulato dagli intellettuali di rango del Maghreb sulle [sue] competenze "scientifiche"» (Tresso 2006: xxiii, xxvii).

<sup>21</sup> «Tutto questo che io v'ho contato, e gli costumi, è vero degli diritti tarteri; e ora vi dico che sono molti i bastardi, ché quelli che usano a Ucaresse mantengono gli costumi degli idoli e hanno lasciato loro legge, e quegli che usano in levante tengono la maniera di saracini» (Polo 1989: 180-181).

re l'esperienza degli Arabi nella navigazione di ben quindici secoli, elaborando metodi «più pesanti», ma «universali», ha scritto P. Chaunu, ed in questo modo furono capaci di controllare lo stesso mondo arabo (Chaunu 1991:180). Nell'esplorazione oceanica e nella ricerca di nuove vie commerciali si gettarono subito la Spagna, e poi a seguire la Francia, l'Olanda e l'Inghilterra. La più «rivoluzionaria invenzione occidentale», scrive ancora Toynbee, sarebbe stata considerata proprio «la sostituzione dell'oceano alla steppa quale principale mezzo di comunicazione nel mondo» (Toynbee 1998: 98). Così, mentre da una parte, con la morte di Tamerlano nel 1405, era sembrata svanire per sempre la minaccia mongola, oramai confinata nelle sue steppe asiatiche, dall'altra, i continui conflitti tra gli Europei avevano favorito lo sviluppo di una tecnologia militare superiore che avrebbe permesso loro di espandersi in tutto il pianeta (Ferguson 2014: 65).

Era stato il tentativo di emulare Marco Polo che aveva spinto Colombo a oltrepassare le colonne d'Ercole sperando di approdare nel "Cipangu", quando tutti pensavano che, attraversando l'oceano, fosse impossibile giungerci; egli aveva ripreso la conoscenza geografica che si era sviluppata durante l'ellenismo, con Strabone e Tolomeo, ed era tornata in auge attraverso gli studi umanistici<sup>22</sup>. E sebbene Tzvetan Todorov ha scritto che Colombo non avrebbe «nulla in comune con un moderno empirista», perché più sensibile «all'argomento d'autorità» (Todorov 1992: 20) piuttosto che all'esperienza, perché la sua mente aveva ancora una struttura «legata alla concezione medioevale del sapere» (*ivi*: 91), sulle navi dell'ammiraglio genovese era però presente un personaggio come Amerigo Vespucci, che è stato descritto quale un moderno scienziato teso alla pura conoscenza razionale<sup>23</sup>. Vespucci voleva andare oltre il sapere degli antichi, oltre

---

<sup>22</sup> E questo a prescindere dalla *querelle* riguardante la vera fonte dell'ispirazione di Colombo, e sulla sua conoscenza della lettera di Paolo del Pozzo Toscanelli spedita a Fernão Martins a Lisbona nel 1474 nella quale si sosteneva la coincidenza tra Oriente e Occidente. Se avessimo voluto raggiungere le spezie, attraverso la navigazione nell'emisfero inferiore, le avremmo trovate ad Occidente, se invece avessimo viaggiato via terra, attraverso quello superiore, le avremmo trovate a Oriente (Besse 2003: 96-100).

<sup>23</sup> Pozzi (1984: 22, 26).

«la loro opinione», e per questa ragione era arrivato a preconizzare l'esistenza di un «mondo nuovo» (Vespucci 1984; 89); d'altronde, in una lettera a Pierfrancesco de' Medici, a testimonianza di uno spirito indagatore scevro da considerazioni aliene, di fronte a notizie di ricchezze favolose e di «molti miracoli», avrebbe scritto, «ma io sono di que' di San Tommaso» (*ivi*: 85).

È proprio dall'epopea della conquista che Todorov enuclea esempi calzanti a sostegno di quella che è anche la sua tesi, e cioè che «una caratteristica specifica della civiltà occidentale» sia stata proprio «la capacità degli Europei di capire gli altri» (Todorov 1992: 300), caratteristica sulla quale, a lungo essi hanno cullato il loro senso di superiorità. In particolare, dal libro risaltano tre esempi: Hernan Cortés, Diego Duran e Bernardino de Sahagún.

Cortés, attraverso un abile uso degli interpreti, da Jerónimo de Aguilar a donna Malinche, si era informato sulle popolazioni con cui si stava scontrando, riuscendo ad insinuarsi tra le inimicizie ed i rancori degli indigeni sottomessi agli Aztechi per portarli dalla sua parte: «vista la discordia e i contrasti tra gli uni e gli altri, ne ebbi non poco piacere, perché da quelli avrei tratto il mio profitto» (Cortés 1987: 73); Cortés aveva sfruttato a proprio vantaggio le concezioni religiose locali, lasciando loro credere che gli spagnoli fossero i discendenti del dio Quetzalcoatl, il serpente piumato, oppure aveva alimentato le loro paure sparando da terra e dalle navi con archibugi e cannoni in modo dimostrativo, tanto da terrorizzarli sino al tramortimento<sup>24</sup>.

E mentre il *conquistador* si era avvicinato agli Indios e li aveva studiati ed osservati per poterli sottomettere, altre figure importanti, sempre secondo lo scrittore di origine bulgara, avevano cercato di comprenderli per altri fini. Tra queste figure spiccano il domenicano Diego Duran e il francescano Bernardino de Sahagún. Il primo pensava che la conversione degli indigeni dovesse «passare attraverso una migliore conoscenza della loro antica religione» (Todorov 1992: 246) perché, una volta completamente disvelata, ne avremmo potuto cancellarne ogni vestigia e farne tabula rasa. Eppure, nonostante questo intento distrust-

---

<sup>24</sup> Cortés (1987: 34, 40, 55, 78-79, 90-91, 146).

tivo, l'operato di Duran può essere considerato meritorio, secondo Todorov, perché tradusse in spagnolo la lingua nahuatl, e cercò di calarsi nei panni degli Aztechi, per una comprensione più profonda della loro cultura. Ancor di più, fece Sahagún. Altri storici avevano costellato i propri racconti sulla conquista di giudizi di valore, e lo stesso Duran, spesso, aveva intercalato la sua narrazione con tagli o inserzioni da altre fonti, Sahagún, invece, si era sforzato di essere integralmente fedele alle testimonianze che aveva raccolto e aveva improntato il suo stile a quello di una descrizione pura e asettica<sup>25</sup>.

La conquista ci lasciava comunque un interrogativo di fondo: perché poche centinaia di spagnoli erano riuscite a sottomettere in poco tempo imperi così vasti? Certo, grandemente avevano influito le epidemie, come quella di vaiolo, in popolazioni prive degli anticorpi necessari per difendersi; di sicuro avevano contribuito alla vittoria le armi da fuoco e il più avanzato sviluppo della metallurgia, ma la vera superiorità tecnologica, ha scritto Todorov, fu determinata dal differente apparato simbolico, quello legato a società alfabetizzate, contro quello presente in culture ancora prevalentemente orali. La scrittura, infatti, avrebbe favorito «l'improvvisazione a spese del rituale, così come [ha favorito] la concezione lineare del tempo o, in modo diverso, la percezione dell'altro» (Todorov 1992: 306). La vittoria occidentale, si dovrebbe, insomma «alla sua superiorità nella comunicazione umana», nella comunicazione con gli altri, di fronte a culture che avevano invece privilegiato la «comunicazione col mondo» (*ivi*: 304-305). Cortés, dunque, si sarebbe imposto sugli Aztechi in virtù «della sua padronanza dei segni degli uomini» (*ivi*: 146).

#### 4. *L'epopea dei gesuiti in estremo oriente*

Le esplorazioni ed i viaggi durante il Rinascimento avevano portato alla ferma convinzione della superiorità europea sul resto del mondo, anche di fronte ad un'antichissima civiltà come quella cinese, la quale, secondo molti storici, perlomeno fino al

---

<sup>25</sup> Todorov (1992: 246-293).

1430 era certamente più avanzata dal punto di vista tecnologico<sup>26</sup>. Giovanni Botero avrebbe espresso questa consapevolezza nel magistrale incipit delle *Relazioni universali* dove si tessevano le lodi del continente che, pur essendo più piccolo degli altri, se consideravamo i suoi popoli, «e gl'ingegni loro, e le facultà, e ricchezze, non [cedeva] all'Asia, e [superava] di gran lunga l'Africa» (Botero 2015: I, 9). Botero dopo aver esaltato gli imperi di Alessandro Magno, dei Romani e dei Franchi, si era concentrato sulle ragioni del nuovo primato: da una parte andava valutata l'importanza della bussola, per la navigazione e la scoperta di nuovi mondi, dall'altra rifulgevano la stampa e l'artiglieria, che sebbene fossero già state inventate dai Cinesi, non erano mai state così perfezionate come in Europa<sup>27</sup>.

Attratti da spezie e prodotti esotici, gli Europei erano riusciti a stabilire delle basi per il loro commercio nella parte meridionale del sud-est asiatico, sfruttando, da una parte una parziale apertura nei loro confronti di alcuni signori locali, dall'altra imponendosi anche militarmente<sup>28</sup>. Certamente non si poteva neppure prefigurare la conquista territoriale di imperi come quello indiano moghul, cinese o giapponese, nonostante gli

---

<sup>26</sup> Needham (1975: 94); Needham (1973: 231); Ferguson (2014: 32-71).

<sup>27</sup> Botero (2015: I, 9-10). Questa posizione era comune tra gli umanisti. Girolamo Cardano aveva già sottolineato l'importanza di queste tre invenzioni sconosciute agli antichi, «his tribus tota antiquitas nihil par habet» (Cardano 1550: 316). Tre invenzioni che sarebbero state lodate anche da Tommaso Campanella e Francis Bacon. Così il primo: «v'è più storia in cent'anni che non ebbe il mondo in quattromila; e più libri si fecero in questi cento che in cinquemila; e l'invenzione stupende della calamita e stampe ed archibusi, gran segni dell'unione del mondo» (in Rossi 1997: 55). Guido Panciroli si sarebbe chiesto invece perché il cannone e la stampa, scoperte secoli prima dai Cinesi, in particolare la prima, così utile negli assedi, «tanto temporis intervallo potuisse delitescere». Contrariamente a quanto avevano fatto gli asiatici, non appena i Veneziani ebbero conosciuto le bombarde, ed i romani la stampa, le comunicarono subito agli altri popoli (Panciroli 1612: 667-668). Non solo i Cinesi, quando «gli Europei arrivarono in Cina a bordo dei loro galeoni, (...) restarono sbalorditi e terrorizzati dalle armi occidentali», ma il mandarino Wang Hong nel 1517 avrebbe avvertito i suoi compatrioti che questi erano, «estremamente pericolosi, perché i loro cannoni [erano] superiori a tutte le armi mai costruite dalla più lontana antichità» (in Cipolla 1989: 172, 242).

<sup>28</sup> Basi come Goa in India, Macao in Cina, Nagasaki in Giappone, Malacca in Malesia, Batavia in Indonesia e Manila nelle Filippine (cfr. Vande Walle 1998: 171)

Spagnoli avessero quantomeno ideato un piano per conquistare la Cina ed evangelizzarla<sup>29</sup>. Si era di fronte a civiltà che potevano rivaleggiare con quella europea in molti campi, civiltà che erano, a sua volta, convinte della propria superiorità. Sorvolando sulla posizione dei dominatori musulmani in India, il disprezzo verso i Portoghesi era diffuso anche tra gli Indù, così in Cina come in Giappone<sup>30</sup>.

Eppure, la prima lunga fase della globalizzazione di marca occidentale ci regala l'epopea dell'evangelizzazione ad opera dei gesuiti. Anche quando il fine non era la conquista sul terreno, perché non si avevano le forze necessarie, ma piuttosto quello della conversione, la spinta al proselitismo portava gli Europei a cercare di conoscere e di capire i popoli e le culture così diverse che si trovavano di fronte. Anche in questo caso, simili a Cortés ed ai *conquistadores*, i religiosi avevano saputo adattarsi ad ogni situazione, “per capire gli altri” si erano trasformati, sul modello di Ulisse.

Alessandro Valignano, arrivato in Giappone nel 1579, 30 anni dopo Francesco Saverio, fu l'artefice della prima ambasceria giapponese in Europa, che si svolse tra il 1582 ed il 1590, missione che mirò a favorire una conoscenza reciproca, la quale

---

<sup>29</sup> Alessandro Valignano aveva scritto al suo generale superiore nel 1576 che né la Spagna né il Portogallo, anche unite, avevano la forza di imporsi ad un popolo bellicoso e sempre in addestramento come quello giapponese (Üçerler 2003: 345). Nel 1586 fu spedito dalle Filippine, a Filippo II, un piano per invadere la Cina, con una truppa formata da 12000 Spagnoli, Giapponesi e Filippini. Con la distruzione dell'invincibile “armada” nel 1588, qualsiasi illusione fu definitivamente riposta nel cassetto (Liu 2011: 378).

<sup>30</sup> Tra gli Indù, i cristiani ed i convertiti indigeni venivano subito assimilati agli intoccabili, agli impuri e definiti “Paranghi” (Truzzi 1987: 96-100). Un sentimento simile fu riservato ai Lusitani anche in Cina: a Macao venivano considerati gente aggressiva, guerrafondaia ed incivile, dei veri e propri «barbari bianchi» (Po-Chia Hsia 2012: 95, 105, 108). Per i Giapponesi gli Europei non erano altro che i *Namban-jin*, «i barbari del sud», che mangiavano con le dita, mostravano i loro sentimenti senza autocontrollo, non capivano il significato dei loro caratteri scritti, non avevano fissa dimora, sputavano sul tatami e non si toglievano le scarpe nei templi (Boxer 1951: 29). Non dimentichiamo però che, al di là dell'uso del termine “barbaro” diffuso anche tra gli occidentali, spesso gli Europei avevano mostrato grande rispetto per un paese come la Cina. Lo stesso Botero aveva affermato che non c'era mai stato nella storia un regno «meglio regolato», ricco e popolato di quello cinese (Botero 2015: II, 679; Botero 1830: II, 158).

facesse finalmente giustizia di tutte le false notizie che circolavano allora nei due campi. Facendo leva sulla sete di conoscenza giapponese per la scienza e la tecnica occidentale - non a caso, i primi doni di Saverio al *daimyo* Ouchi Yoshitaka erano stati, uno strumento musicale, degli specchi ed un archibugio a tre canne - e speranzoso che il viaggio dei tre samurai inviati, contribuisse a dare conto delle ricchezze europee derivanti dal commercio, Valignano si era proposto di far accettare ai Giapponesi l'idea di non essere «essi i soli uomini al mondo», come avrebbe riassunto efficacemente uno storico ottocentesco della Compagnia di Gesù (in Gunji 1985: 106). Ma non fu unicamente questo, egli cercò di cambiare decisamente anche il modo di approcciarsi dei religiosi alla cultura autoctona. Intanto, per la conversione non si potevano usare i metodi coercitivi americani, oppure seguire le indicazioni di Francisco Cabral, il quale aveva invitato i missionari a non perdere tempo nell'imparare la lingua nipponica; secondo lui, infatti erano i Giapponesi che avrebbero dovuto adattarsi ai forestieri e non viceversa. Per non essere additati come dei barbari invece, secondo Valignano, bisognava conoscere gli usi e i costumi del paese del sol levante. Per tale ragione egli introdusse nella Compagnia di Gesù lo studio del cerimoniale giapponese, anche per evitare di presentare il messaggio cristiano in un formato esclusivamente europeo<sup>31</sup>.

La penetrazione in Cina dei gesuiti sembrò ancora più difficile perché, mentre in Giappone Saverio, rendendosi conto dello stato di anarchia provocato dalle lotte feudali, aveva potuto cercare protezione da uno dei signori locali, il regno di mezzo si ergeva invece monolitico e guardava gli altri popoli dall'alto della sua superiorità, come avrebbe scritto Matteo Ricci: «pensano che la Cina sia tutto il mondo» (Ricci 2002: 82). Michele Ruggeri, seguendo l'invito di Valignano a studiare il mandarino e non il cantonese, per primo ebbe ben chiaro che, per non «essere tenuto per barbaro et rustico», era necessario conoscere le «loro lettere et lingua», ed in particolare quella «polita e cortegiana» (in Po-Chia Hsia 2012: 79). Questo d'altronde avveniva quando

---

<sup>31</sup> Üçerler (2003: 346-349, 357-358, 361-364); Gunji (1985: 45, 48, 104-106, 122-123); Calzolari (1986: 14-16); Sebes (1988: 24-25); O'Malley (1999: 86); Malena (1995: 23).



ancora gli altri gesuiti vedevano lo studio di Ruggeri come una perdita di tempo. Il primo passo che venne fatto, ancora su precedenti raccomandazioni di Saverio e Valignano, fu quello di radersi i capelli e vestirsi come bonzi per assomigliare ai monaci indiani buddisti, ma non fu quello giusto. L'élite dominante, vale a dire, i mandarini (la classe dei letterati), considerava il clero, in genere, una classe inferiore. Il cambio di passo fu determinato dallo stesso Ricci che prese sempre di più le distanze dal buddismo per avvicinarsi al confucianesimo. Il punto di svolta si ebbe nel 1592 quando egli, ospite di Qu Rukui, figlio di un mandarino, fu da lui consigliato di smettere di cercare di assomigliare agli *osciani* (i monaci buddisti). Ricci, pertanto, cominciò a presentarsi, durante le visite ai dignitari cinesi, su una portantina portata a spalla da alcuni servi, vestito con un lungo abito di seta ed il cappello a quattro punte, tipici dei dotti. D'altronde i cinesi apertamente disprezzavano «i barbari neri» (*ivi*: 108), cioè i gesuiti nei loro abiti tradizionali, e nel 1594 Ricci avrebbe chiesto formalmente al Valignano di poter modificare la regola sul loro abbigliamento<sup>32</sup>. Un anno dopo, il gesuita maceratese, avrebbe scritto a padre Duarte de Sande, che avevano deciso di abbandonare «os nomens de bonzos», tra i Cinesi considerato «en tão vil e baixo estado», per assumere quello di «letrados», avendo avuto l'autorizzazione dal «padre visitador» per farsi «creser as barbas e o cabelo ate orelho» ed indossare il loro «vestido particular» (Ricci 1911-13: II, 156-7). L'intento di Ricci, come avrebbe chiaramente spiegato nelle sue lettere, era quello, attraverso la conoscenza della lingua, dei costumi e della religione, di diventare del tutto simile ai cinesi. Così lo avrebbe riassunto lapidariamente in una celebre lettera: «mi sono fatto un Cina» (Ricci 2002:116). Con questa tattica Ricci era riuscito a veicolare all'interno della cultura cinese tutto il sapere teorico e tecnico dell'Occidente di cui era a conoscenza: le sue nozioni di geometria, matematica o astronomia avevano colpito i suoi interlocutori; mostrando loro un mappamondo li aveva spiazzati, perché sempre i Cinesi si erano creduti al centro del mondo; li aveva stupiti costruendo una meri-

---

<sup>32</sup> Po-Chia Hsia (2012: 95, 166-169); Spence (1988: 12); Sebes (1988: 40); Liu (2011: 365-366).

diana, azionando degli orologi, o esponendo dei libri occidentali di qualità nettamente migliore; li aveva fatti meravigliare di fronte ad una pittura tridimensionale del Cristo. Ricci era consapevole che in molte cose la civiltà occidentale era superiore, ma il suo fine, ovviamente non era la trasmissione di un sapere tecnico fine a sé stesso, bensì la conoscenza di Dio, e per questo avrebbe cercato di tradurre i riti e la teologia cattolica per adattarli alle coordinate cinesi<sup>33</sup>.

### *5. L'identità europea e l'Altro*

L'epopea delle esplorazioni geografiche e della prima fase della colonizzazione moderna, ebbero dei riflessi importanti anche sulla nuova configurazione dell'identità europea. La stessa concezione dello stato non sembrò affatto essere naturale, ed il mondo extra-europeo funse da specchio per la sua costruzione moderna<sup>34</sup>. Questa si sarebbe sviluppata intorno ai due principi filosofici dell'universalismo e del relativismo, principi che hanno cercato e tutt'ora cercano un *modus vivendi* nelle società occidentali.

Da una parte, dunque, ci sarebbe stato il graduale afferinarsi della percezione della "relatività" ed unicità di ogni cultura e, contestualmente, con il mito del buon selvaggio, culminato nel

---

<sup>33</sup> Po-Chia Hsia (2012: 150-151, 205, 251, 258, 265, 312, 314, 334); Sebes, (1988: 41); Witek (1988: 71). Un allievo di Ricci, il padre Roberto de Nobili, in India, per eliminare il disprezzo verso gli occidentali, date le sue origini aristocratiche, si era presentato come «un *raja* romano», e si comportava come un *sannyasin*, cioè «un uomo di alta casta che aveva rinunciato al mondo per diventare un religioso». Inoltre, nel tentativo di piegare il cristianesimo alla tradizione indiana, de Nobili, addirittura, arrivò a riprodurre la segregazione castale all'interno della chiesa stessa, costruendovi una cappella al suo interno, nella quale non potevano entrare gli "impuri", e questo proprio perché i cristiani non venissero confusi con i "fuori casta" (Truzzi 1987: 98, 101-102, 109, 112).

<sup>34</sup> Carneiro (1997: 131); Del Vecchio (2021: 71). Anche per Edward Said, «l'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente)». Una volta confermato nella sua identità quest'ultimo avrebbe raffigurato, per i suoi scopi di dominio, un Oriente caricaturale. In fondo, per Said, le descrizioni europee dell'Islam non sono state altro che un modo per «controllare il misterioso, minaccioso Oriente» (Said 2016: 12, 66).

‘700 nell’opera spesso fraintesa di Rousseau, anche la consapevolezza che il progredire del processo di civilizzazione ci avrebbe allontanato da una condizione più felice e più vicina alla nostra natura intima<sup>35</sup>. Ambedue i punti di vista trovano un’esemplificazione nelle memorabili pagine sui cannibali scritte da Michel de Montaigne. Dopo aver affermato «che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi» (Montaigne 1992: I, 272), lo scrittore francese, aveva sostenuto che si sarebbero potuti pure ritenere barbari gli Americani, quando li giudicavamo «secondo le regole della ragione» ma, se li confrontavamo con gli Europei, essi venivano superati «in ogni sorte di barbarie». Egli, infatti, credeva che ci fosse

più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell’arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto (*ivi*: I, 278).

Montaigne avrebbe sferrato un attacco anche contro la concezione di legge di natura dei classici: «È credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature; ma in noi esse sono perdute, poiché questa bella ragione umana s’impiccia di spadroneggiare e comandare dappertutto, offuscando e confondendo l’aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza» (*ivi*: I, 771).

In direzione opposta a quella appena vista, in un’Europa inondata dalle relazioni dei viaggi, il Rinascimento non poteva evitare un’opera di sistematizzazione e razionalizzazione di questa enorme mole di dati e resoconti. Certamente ci avrebbe provato il Ramusio con i suoi volumi sulle navigazioni, i quali tentarono di fornire una descrizione globale del pianeta, con la consapevolezza «che mai gli antichi non ebbero tanta cognizione del mondo che il sol circonda e ricerca in 24 ore, quanta noi al presente abbiamo per la industria degli uomini di questi nostri secoli» (in Veneri 2012: 191). Sarebbe però stata ancora la cu-

---

<sup>35</sup> Pagden (1983: 54); Landucci (1972: 13-14); Gliozzi (1967: 288-335).

riosità etnografica di Botero a fargli concepire quell'opera di sintesi che sono *Le relazioni universali*. Nel tentativo di cogliere il frutto comparativo di tutte le esplorazioni del globo terrestre, egli avrebbe cominciato per primo ad abbozzare una teoria sui diversi stadi di civilizzazione nella storia dell'umanità. Nel Rinascimento, infatti, ad opera di scrittori come Giovanni della Casa o Baldassarre Castiglione si era formato un ideale di vita di corte fatto di modi galanti e raffinati che avrebbe influenzato grandemente la nobiltà europea e sarebbe servito da modello, nei secoli successivi, per l'ingentilimento di una società che si contrapponeva, così agli antichi come ai popoli extra-europei<sup>36</sup>.

L'abate di Raynal avrebbe scritto che la scoperta del nuovo mondo da sola aveva potuto alimentare la nostra curiosità, con le sue enormi distese incolte, con l'uomo ridotto alla condizione animale, con grandi ricchezze senza padroni, e con società prive di politica e di costumi civili. Non c'era dunque da meravigliarsi se, «un tale spettacolo», era stato «di grande interesse ed istruzione per un Locke, un Buffon, un Montesquieu!» (Raynal 1783: III, 139)<sup>37</sup>.

Le esplorazioni e la conoscenza dei «selvaggi» avevano causato una profonda riflessione anche sulla concezione del diritto naturale, così come questo si era sviluppato nella storia occidentale<sup>38</sup>. Se dunque, da una parte, si era aperta la strada al

---

<sup>36</sup> Cfr. Botero (2015: II, 1173), Raviola (2015: xxvii, lx). Anche Montesquieu, ne *Lo spirito delle leggi*, avrebbe ripreso la teoria dello sviluppo per gradi dell'umanità (Montesquieu 1965: I, 459-488) Questa sorta di «Conjectural History», secondo la nota espressione dell'illuminista scozzese Dugald Stewart (1980: 293), sarebbe stata rinominata da Ronald Meek proprio con il termine «teoria dei quattro stadi»: essa «afferma che la società progredisce «naturalmente» o «normalmente» nel corso del tempo attraverso quattro stadi più o meno distinti o consecutivi, ognuno dei quali corrisponde ad un diverso modo di sussistenza: caccia, pastorizia, agricoltura e commercio. A ciascuna di queste fasi corrispondono poi differenti complessi di idee e di istituzioni relative alle leggi, alla proprietà e al governo, ed anche differenti costumi, usanze e principi morali». Tale teoria era inoltre emersa «come una sorta di prodotto secondario delle indagini storiche e antropologiche dell'epoca, di cui si nutrivano allora tutti gli intellettuali» (Meek 1981: 4, 91).

<sup>37</sup> Sull'importanza dello studio comparativo di altri popoli, vedi ad esempio Locke (1988: 296-97), nel confronto fra il re americano e l'operaio inglese.

<sup>38</sup> Come Luca Baccelli ha scritto riguardo alla rielaborazione della teoria della guerra giusta da parte di Francisco de Vitoria, così si potrebbero utilizzare le

relativismo, dall'altra si acquisiva una maggiore consapevolezza sull'esistenza di diritti umani comuni a tutti gli uomini. L'esistenza del nuovo mondo e lo choc culturale derivante dall'incontro con gli indigeni avevano messo in discussione l'idea stessa che la progenie adamitica avesse occupato tutta la terra, fomentando così la ripresa delle tesi poligeniste ad opera di Isaac La Peyrère e insinuando l'opinione che, questi uomini, in fondo possedessero una loro peculiare natura: gli Americani, insomma, come i giganti e le ninfe, «erano del tutto simili agli altri uomini eccetto che nell'anima» (Gliozzi 1977: 310). Ma proprio per confutare tesi come queste, Grozio avrebbe sentito la necessità di riaffermare l'unità del genere umano nell'opera *De origine gentium americanorum dissertatio* del 1642; come ha scritto Joao Pau Rubiès, «il problema con l'America era che lo schema generale doveva essere cambiato in modo definitivo se la teoria universalista doveva essere preservata» (Rubiès 1991: 226-27). Se Hobbes, come avrebbe fatto poi Locke, si riferì ancora empiricamente al caso americano, e lo fece soprattutto per descrivere l'esempio di popoli che vivevano in maniera animale e senza governo, vediamo invece, in un autore quale Pufendorf, come la sua concezione di *status naturalis* non fosse affatto logicamente necessaria per dedurre le leggi di natura fondamentali, essendo, come ha scritto Todescan, «il frutto di un procedimento analitico operato sulla natura umana pensata nelle sue origini» (Todescan 2001: 32-33). Pufendorf, insomma,

---

stesse parole anche per quanto concerne quella del diritto naturale, entrambe, si può dire, vennero fatte nella consapevolezza «che il mondo [era] molto più vasto e più complesso di quello di Tommaso» (Baccelli 2016: 48, 55). In realtà gli studiosi discutono se Vitoria parli effettivamente di diritti universali individuali; secondo Pietro Costa, per esempio, bisogna comunque considerare che «il suo discorso non assume come protagonista i soggetti (e i loro diritti), bensì ruota intorno ad una visione ancora schiettamente tomistica e “oggettivistica” dell'ordine complessivo» (Costa 2014: 32). Sul dibattito riguardante «lo statuto antropologico degli Indios» (*ivi*: 33), vedi anche (Pagden 1990: 79-98) e (Cassi 2007: 89-122). Anche Grozio può essere ben compreso solo «in un quadro più ampio di quello costituito dal solo contesto europeo» (Del Vecchio 2021: 68). Sul serrato confronto seicentesco e settecentesco «sull'universalità del diritto naturale, messa in discussione dalla testimonianza di costumi aberranti e inaccettabili come (...) quelli degli antropofagi» vedi (Pastore 2016: 140).

avrebbe messo in luce la contraddittorietà di un diritto naturale che si pretendeva fondato empiricamente sull'osservazione<sup>39</sup>.

Nelle società "polite" del Settecento si sarebbe così definitivamente affermato il concetto di tolleranza e di libertà di coscienza, dopo che, dal punto di vista teorico, esso aveva messo le sue radici proprio nel diritto naturale soggettivo. Montesquieu, gettando uno sguardo alla Francia e all'Europa con gli occhi dei viaggiatori persiani, ci avrebbe fatto capire, non solo che noi giudicavamo le cose «riferendole inconsapevolmente a noi stessi», ma ci avrebbe anche convinto che per amare ed osservare una religione non c'era bisogno di «odiare e perseguitare coloro che non la osserva[va]no» (Montesquieu 1981: 113). Egli, infatti, avrebbe condannato definitivamente «quello spirito di proselitismo che gli Ebrei [avevano] preso dagli Egiziani, e che da loro [era] passato, come una malattia epidemica e popolare, ai maomettani ed ai cristiani» (*ivi*: 152).

### *Bibliografia*

- AMMIANO MARCELLINO, 1965, *Le storie*, Torino: Utet.
- BACCELLI LUCA, 2016, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Milano: Feltrinelli.
- BERTELLI LUCIO, 2007, *Hecataeus: From Genealogy to Historiography*, in NINO LURAGHI (a cura di), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford: OUP, pp. 67-94.
- BERTI ENRICO, 1993, introduzione a MARTIN LITCHFIELD WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna: Il Mulino, 1993.
- BESSE JEAN-MARC, 2003, *Les grandeurs de la terre. Aspect du savoir géographique à la Renaissance*, Lyon: ENS Éditions.
- BOTERO GIOVANNI, 2015 [1591], *Le relazioni universali*, Torino: Aragno Editore.
- BOTERO GIOVANNI, 1830 [1598], *Della ragion di stato. Delle cause della grandezza delle città*, Milano: Bettoni.
- BOXER CHARLES RALPH, 1951, *The Christian Century in Japan*, Berkeley: University of California Press.
- CALZOLARI SILVIO, 1986, *Firenze e il Giappone*, Firenze: SP 44.
- CARDANO GIROLAMO, 1550, *De subtilitate*, Norimbergae: Ioh. Petreium.

---

<sup>39</sup> Landucci (1972: 24-25).

- CARDINI FRANCO, 2003, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma-Bari: Laterza.
- CARNEIRO ROBERT LEONARD, 1997, «Una teoria sull'origine dello stato», in UGO FABIETTI (a cura di) *Dalla tribù allo stato. Saggi di antropologia politica*, Milano: Unicopli, pp. 131-143.
- CASSI ALDO ANDREA, 2007, *Ultramar. L'invenzione europea del nuovo mondo*, Roma-Bari: Laterza.
- CHAUNU PIERRE, 1991, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes. XVIe siècle*, Paris: PUF.
- CIPOLLA CARLO MARIA, 1989, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna: Il Mulino.
- CITATI PIETRO, 2004, *La mente colorata. Ulisse e l'Odissea*, Milano: Mondadori.
- COMPARATO VITTOR IVO, 1987, "Vent'anni di storia del pensiero politico in Italia", *Il Pensiero Politico*, a. XX, n. 1, pp. 3-55.
- CORTÉS HERNAN, 1987, *La conquista del Mexico*, Milano: Rizzoli.
- COSTA PIETRO, 2014, *Dai diritti naturali ai diritti umani: episodi di retorica universalistica*, in MASSIMO MECCARELLI, PAOLO PALCHETTI, CARLO SOTIS (a cura di), *Il lato oscuro dei diritti umani. Esigenze emancipatorie e logiche di dominio nella tutela giuridica dell'individuo*, Madrid: Venta Editorial Dychinson, pp. 27-80.
- DANIEL NORMAN, 1981, *Gli arabi e l'Europa nel Medioevo*, Bologna: Il Mulino.
- DEL VECCHIO ANTONIO, 2021, *La legge nell'oceano. Ugo Grozio e le origini dello spazio politico moderno*, Bologna: Il Mulino.
- DI PIAN DI CARPINE GIOVANNI, 1989 [1247], *Storia dei Mongoli*, Spoleto: Centro di studi italiano sull'alto medioevo.
- ERODOTO, 2007, *Storie*, Milano: Mondadori.
- ESCHILO, 1987, *I Persiani*, Milano: Rizzoli.
- FERGUSON Niall, 2014, *Occidente*, Milano: Mondadori.
- GLOZZI GIULIANO, 1967, "Il mito del buon selvaggio nella storiografia tra Ottocento e Novecento", *Rivista di filosofia*, a. LVIII, pp. 288-335.
- GLOZZI GIULIANO, 1977, *Adamo e il nuovo mondo*, Firenze: La Nuova Italia.
- GUNJI YASUNARI, 1985, *Dall'isola del Giapan. La prima ambascieria giapponese in occidente*, Milano: Unicopli.
- HALSALL GUY, 2007, *Barbarians Migrations and the Roman West, 376-578*, Cambridge: CUP.
- HARTOG FRANÇOIS, 1992, *Lo specchio di Erodoto*, Milano: Il Saggiatore.
- HAVELOCK ERIC ALFRED, 1987, *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari: Laterza.
- HAVELOCK ERIC ALFRED, 1983, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari: Laterza.

- ISIDORO DI SIVIGLIA, 2014 [624-636], *Etimologie o Origini*, Novara: De Agostini.
- KÖNIG DANIEL G., 2015, *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*, Oxford: Oxford Scholarship Online.
- LANDUCCI SERGIO, 1972, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari: Laterza.
- LARNER JOHN, 1999, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven and London: YUP.
- LEONARDI CLAUDIO, 1989, La via dell'oriente nell' "Historia Mongolorum", in GIOVANNI DI PIAN DI CARPINE, *Storia dei Mongoli (1247)*, Spoleto: Centro di studi italiano sull'alto medioevo, pp. 69-78.
- LEWIS BERNARD, 1983, *Europa Barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Milano: Mondadori.
- LEWIS BERNARD, 1999, *L'Europa e l'Islam*, Roma-Bari: Laterza.
- LOCKE JOHN, 1988 [1689], *Two Treatises of Government*, Cambridge: CUP.
- LIU YU, 2011, "The True Pioneer of the Jesuit China Mission", *History of Religions*, a. L, n. 4, pp. 362-383.
- MALENA GIUSEPPINA, 1995, "I gesuiti italiani missionari in Giappone nel «secolo cristiano»", *Il Giappone*, a. XXXV, pp. 19-33.
- MASTINO ATILIO, FRAU STEFANIA, 1996, *Studia numidarum in Jugurtha adensa: Giugurta, i Numidi, i Romani*, in ANTONIO ALONI, LIA DE FINIS (a cura di), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli Altri*, Trento, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche: 1996, pp. 175-214.
- MAZZARINO SANTO, 1983, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari: Laterza.
- MAZZARINO SANTO, 1989, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano: Rizzoli.
- MEEK RONALD, 1981, *Il cattivo selvaggio*, Milano: Il Saggiatore.
- MOMIGLIANO ARNALDO, 1966, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- MOMIGLIANO ARNALDO, 1980, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino: Einaudi.
- MONTAIGNE MICHEL DE, 1992 [1580-1595], *Saggi*, Milano: Adelphi.
- MONTESQUIEU, 1981 [1721], *Lettere persiane*, Milano: Feltrinelli.
- MONTESQUIEU, 1965 [1748], *Lo spirito delle leggi*, Torino: Utet.
- NEEDHAM JOSEPH, 1975, *La Cina e la storia. Dialogo tra oriente e occidente*, Milano: Feltrinelli.
- NEEDHAM JOSEPH, 1973, *Scienza e società in Cina*, Bologna: Il Mulino.
- O'MALLEY JOHN WILLIAM, 1999, *I primi gesuiti*, Milano: Vita e Pensiero.
- PAGDEN ANTHONY, 1983, *La caduta dell'uomo naturale*, Torino: Einaudi.
- PAGDEN ANTHONY, 1990, *Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, in ANTHONY PAGDEN (a cura di), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: CUP, pp. 79-98.



- PANCIROLI GUIDO, 1612, *Nova Reperta, sive Rerum Memoriabilium et Veteribus Plane Incognitarum*, Amberg'ae: Typis Forsteriani.
- PASTORE ALESSANDRO, 2016, "Antropofagia in chiave storica", *Storica*, a. XXII, n. 66, pp. 133-153.
- PATOČKA Jan, 1975, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi.
- PEDANI MARIA PIA, 2010, *Venezia porta d'Oriente*, Bologna: Il Mulino.
- PELLICANI LUCIANO, 2006, *Genesi del capitalismo e origini della modernità*, Lungro (CS): Marco Editore.
- PELLICANI LUCIANO, 2012, *L'individualismo metodologico. Una critica*, in DARIO ANTISERI, LUCIANO PELLICANI (a cura di), *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Milano: Franco Angeli, pp. 131-198.
- PELLICANI LUCIANO, 1987, "Secolarizzazione e rivoluzione: Marx e la morte di Dio", *MondOperaio*, n. 10, pp. 111-116.
- PO-CHIA HSIA RONNIE, 2012, *Un gesuita nella città proibita. Matteo Ricci, 1552-1610*, Bologna: Il Mulino.
- POLO MARCO, 1989 [1298-99], *Il Milione*, Milano: Rizzoli.
- POZZI MARIO, 1984, introduzione a AMERIGO VESPUCCI, *Il mondo nuovo*, Milano: Serra e Riva Editori.
- RAVIOLA BLYTHE ALICE, 2015, introduzione a GIOVANNI BOTERO, *Le relazioni universali*, Torino: Aragno Editore, 2015.
- RAYNAL GUILLAUME-THOMAS FRANÇOIS, 1783, *Histoire philosophique et politique des établissements dans les deux indes*, Nauchatel e Geneve: Chez les Libraires Associés.
- REALE GIOVANNI, 2018, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani.
- REMOTTI FRANCESCO, 2009, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- RICCI MATTEO, 1911-1913, *Opere storiche del padre Matteo Ricci S.J.*, Macerata: Giorgetti.
- RICCI MATTEO, 2002, *Lettere (1580-1609)*, Macerata: Quod Libet.
- ROSSI PAOLO, 1997, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari: Laterza.
- RUBIÈS JOAN-PAU, 1991, "Hugo Grotius Dissertation's on the origins of American Peoples and the use of Comparative Methods", *Journal of the History of Ideas*, a. LII, n. 2, pp. 221-244.
- SEBES JOSEPH, 1988, *The Precursors of Ricci*, in CHARLES E. RONAN, BONNIE B. C. OH (a cura di), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 19-61.
- ROTA GHIBAUDI SILVIA, 1987, "Che cos'è la storia del pensiero politico?", *Il Pensiero Politico*, a. XX, n.3, pp. 377-382.
- RUSSO LUCIO, 1996, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano: Feltrinelli.

- SAID EDWARD, 2016, *Orientalismo*, Milano: Feltrinelli.
- SICA GIORGIO, 2014, "Marco Polo incontra l'Altro: Modernità ed esotismo nel Milione", *Forum Italicum*, a. XLVIII, n. 3, pp. 327-341.
- SPENCE JONATHAN, 1988, *Matteo Ricci and the Ascent to Peking*, 1988, in CHARLES E. RONAN, BONNIE B. C. OH (a cura di), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 3-18.
- STEWART DUGALD, 1980 [1794], *Account of the Life and Writings of Adam Smith* in ADAM SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis: Liberty Press.
- TACITO, 1991, *Germania*, Pordenone: Edizioni Studio Tesi.
- TODESCAN FRANCO, 2001, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Milano: Giuffrè.
- TODOROV TZVETAN, 1992, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino: Einaudi.
- TOYNBEE ARNOLD, 1993, *Il mondo e l'Occidente*, Palermo: Sellerio.
- TOYNBEE ARNOLD, 1998, *Civiltà al paragone*, Milano: Bompiani.
- TRESSO CLAUDIA M., 2006, introduzione a IBN BATTUTA, *I viaggi*, Torino, Einaudi.
- TRUZZI AUGUSTO, 1987, *Roberto de Nobili e la sua apologia*, in ENRICO FASANA, GIUSEPPE SORGE (a cura di) *Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII. L'apporto dei viaggiatori e missionari italiani*, Milano: Jaca Book, pp. 89-126.
- ÜÇERLER M. ANTONI J., 2003, "Alessandro Valignano: Man, Missionary and Writer", *Reinassance Studies*, a. XVII, n. 3, 337-366.
- VANDE WALLE WILLY, 1998, *The Encounter between Europe and Asia in Pre-Colonial Times*, in JOSIANE CAUQUELIN, PAUL LIM, BIRGIT MAYER-KÖNIG (a cura di), *Asian Values. Encounter with Diversity*, Richmond: Curzon, pp. 164-200.
- VENERI TONI, 2012, "Giovanni Battista Ramusio, molto più di uno spettatore. Le quinte delle «Navigazioni et viaggi»", *Italica*, a. LXXXII, n. 2, pp. 162-201.
- WEST MARTIN LITCHFIELD, 1993, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna: Il Mulino.
- VESPUCCI AMERIGO, 1984 [1503-1504], *Il mondo nuovo*, Milano: Serra e Riva Editori.
- WITEK JOHN W., 1988, *Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV*, in CHARLES E. RONAN, BONNIE B. C. OH (a cura di), *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, pp. 62-102.

*Abstract*

LO SGUARDO DELL'OCCIDENTE. I RAPPORTI CON L'ALTRO  
DALL'ANTICA GRECIA ALL'ILLUMINISMO

(THE PERSPECTIVE OF THE WESTERN WORLD IN THE RELATION-  
SHIP WITH OTHER PEOPLES, FROM ANCIENT GREECE TO THE EN-  
LIGHTENMENT)

*Keywords:* European Cultural Identity, Otherness, Critical Investiga-  
tion, Universalism, Relativism.

The West has shaped its political and cultural identity in the relationship with Others. It was the close contact with other peoples that caused the birth of critical investigation in Greece and permeated Western thought in all its forms. Through some exemplary figures, ranging from Classical to Modern age, we try to show how the effort aimed at understanding different cultures has been constant throughout European history. Such endeavor can be seen in the relationship with the rest of the world, regardless of the purposes that enlivened these encounters or of the clashes with foreign realities. The continuous dialogue that has ensued has made it possible to develop alternative theories in the relativist or universalist mold, which have allowed us to define the modern concept of tolerance.

MAURO LENCI  
Università di Pisa  
Dipartimento di Scienze Politiche  
mauro.lenci@unipi.it

EISSN 2037-0520

ALESSANDRO MULIERI

DA MACHIAVELLI A ARISTOTELE. DONATO GIANNOTTI  
SUL GOVERNO MISTO E IL REGIME POPOLARE NELLA  
*REPUBBLICA FIORENTINA*

Donato Giannotti è forse una delle figure più interessanti nel panorama di rinnovamento che si inaugura all'interno del pensiero repubblicano fiorentino e italiano nella prima metà del XVI secolo. Vissuto tra il 1492 e il 1573, Giannotti fu allievo del filosofo umanista Diacceto<sup>1</sup> e frequentò gli Orti Oricellari dove molto probabilmente conobbe anche Machiavelli e con lui si scrisse anche direttamente. Partecipò all'esperimento repubblicano fiorentino radicale del 1527-1530 in qualità di Segretario dei Dieci (posizione che era stata di Machiavelli nella Repubblica di Soderini del 1498-1512) dove fece anche da assistente e consigliere del gonfaloniere fiorentino Niccolò Capponi, un repubblicano moderato. Successivamente, dopo la fine della repubblica nel 1530, continuò a scrivere di politica durante un esilio che lo portò prima a Venezia, poi a Firenze e poi di nuovo in varie città italiane<sup>2</sup>. Un'esperienza, questa dell'esilio, che segnò profondamente anche la sua riflessione politica e condizionò la scrittura delle sue due opere principali, la *Repubblica fiorentina*, opera dalla gestazione complicata che fu scritta in tre stesure diverse e mai pubblicata in vita<sup>3</sup>, e la *Repubblica de' Vi-*

---

<sup>1</sup> Va sottolineato il contributo di Diacceto allo sviluppo di un linguaggio aristotelico etico e politico che influenzerà non solo Giannotti stesso ma anche, in modo diverso, alcune figure a lui vicine che avranno un ruolo di primo piano nella vita culturale e politica fiorentina del '500 (ad esempio Luigi Alamanni, Piero Vettori, Alessandro de' Pazzi e forse anche Machiavelli). L'insegnamento aristotelico di Diacceto consiste, *in primis*, in una sintesi armonica tra le filosofie di Platone e di Aristotele (spesso ottenuta attraverso la mediazione del pensiero di Marsilio Ficino, suo maestro) ma anche in un'attenzione particolare, sottolineata ad esempio nella prolusione a un suo corso dedicato all'*Etica Nicomachea*, al ruolo che l'aristotelismo etico può svolgere nell'esercizio della virtù civile. Sul tema si vedano Russo (2016: 14-16); Garin (1978: 132-146).

<sup>2</sup> Sulla vita di Giannotti, rimane fondamentale il classico Ridolfi (1942) e, più recentemente, Russo (2016: 9-140).

<sup>3</sup> Sul problema delle tre stesure diverse di quest'opera rimangono fondamentali gli studi di Cadoni (1978: 151-175) e Cadoni (1980: 1-27).

*niziani*, che fu pubblicata nel 1540 (Giannotti 1540). I suoi due trattati principali sulle repubbliche fiorentina e veneziana rappresentano due documenti fondamentali per ricostruire gli orientamenti istituzionali e politici delle due repubbliche più rappresentative del Cinquecento italiano e la figura di Giannotti è stata spesso studiata all'interno del problema più ampio del cosiddetto "mito di Venezia". Malgrado questa sua fondamentale importanza, Giannotti non ha ancora ricevuto, al livello internazionale, l'attenzione che meriterebbe nel panorama di studi del repubblicanesimo italiano della prima modernità<sup>4</sup> e, in special modo, in quel particolare momento della storia del repubblicanesimo fiorentino che, inauguratosi con la Repubblica del 1527-1530, continuerà a svilupparsi con risvolti interessanti anche dopo il ritorno definitivo dei Medici a Firenze nel 1530<sup>5</sup>. Il pensiero politico e costituzionale di questo autore è fortemente influenzato da Aristotele e, al contempo, dalla necessità, interamente pratica, di trovare delle forme costituzionali e politiche che meglio si adattassero al contesto in cui operava, un connubio, questo, che ha spinto alcuni studiosi a sottolineare un certo utopismo nel suo modo di concepire il rapporto serrato tra riflessione teorica e politica pratica (cfr. Cadoni 1978). Anche per questo motivo, la componente del pensiero di Giannotti che dipende da Aristotele è stata spesso ritenuta una pedissequa ripetizione delle idee dello Stagirita e una mera applicazione di quest'ultime a problemi pratici di ingegneria costituzionale delle repubbliche veneziana e fiorentina<sup>6</sup>. Eppure, un'analisi dell'interpretazione giannottiana dello schema aristotelico delle costituzioni nel Libro III della *Politica*, limitata al suo trattato sulla repubblica fiorentina, rivela un utilizzo del pensiero dello Stagirita di una certa originalità, in gran parte dettato dalla già citata necessità di contemperare le opzioni teoriche aristoteliche con quelle della realtà politica fiorentina dei primi

---

<sup>4</sup> A parte i già citati studi di Cadoni (a cui va aggiunto Cadoni [1994]) vanno menzionati Pocock (1980: 491-580); Riklin (2008: 257-272); Bisaccia (1978); Silvano (1990, 1993); Russo (2016); Tafuro (2007); Soldini (2014); Venturelli (2009).

<sup>5</sup> Come studi generali di questa pagina fondamentale del repubblicanesimo italiano, valgono, tra gli altri, ancora gli studi di Roth (1929); Stephens (1983); Anzilotti (1912). Sul tema dei fuoriusciti si veda Simoncelli (1990).

<sup>6</sup> Si veda l'ottima «Introduzione» di Soldini (2014: I-XVI).

trent'anni del XVI secolo in continua evoluzione. Giannotti modifica il pensiero aristotelico adattandolo alle esigenze contingenti della sua riflessione teorica e contamina la prospettiva aristotelica con quelle di Polibio e di Machiavelli. Questi elementi, già di per sé, contribuiscono notevolmente a un utilizzo del testo aristotelico che è particolarmente innovativo. Un caso tipico di analisi dell'interpretazione originale dell'aristotelismo di Giannotti è nella sua teoria del regime misto, tema che se da un lato mostra una prospettiva in cui idee di Aristotele, Polibio e Machiavelli sono riutilizzate in una sintesi superiore, fornisce un'analisi di questo problema che va oltre ciascuna delle suddette autorità. Il più delle volte, quando non legate al problema specifico del repubblicanesimo veneziano, le ricerche sul governo misto in Giannotti sono state giustamente contestualizzate all'interno del complesso contesto da cui emergono, quello, cioè della riflessione sui fattori di instabilità, e i conseguenti possibili margini di miglioramento, dei due esempi repubblicani radicali fiorentini del 1494-1512 e del 1527-1530 e dell'evoluzione delle idee repubblicane sia aristocratiche che popolari che caratterizza il contesto politico fiorentino degli inizi del XVI secolo<sup>7</sup>. Meno attenzione è stata rivolta al rapporto tra Giannotti e i modelli costituzionali e politici per eccellenza, soprattutto Aristotele e Machiavelli (a cui va aggiunto anche Polibio), che Giannotti utilizza per sviluppare la propria idea di stato misto. Tuttavia, è proprio quest'elemento che bisogna approfondire per comprendere la novità della sua teorizzazione dello Stato misto e il modo in cui quest'ultimo riflette i profondi cambiamenti che attraversano il pensiero repubblicano fiorentino legato alla repubblica del 1527-1530 e ai suoi risvolti successivi<sup>8</sup>. È dunque sul complesso debito che lega il tema del governo misto nel contesto del repubblicanesimo fiorentino in questo autore alle sue autorità principali, Aristotele, Machiavelli e Polibio che il presente contributo si concentra, nella speranza che questo possa anche portare alla riapertura di una delle questioni più affasci-

---

<sup>7</sup> Questa è sostanzialmente la prospettiva che informa la grande maggioranza dei lavori elencati alla nota 5.

<sup>8</sup> Giustamente Russo (2009: 207-222) sottolinea come sia ancora poco studiato l'impatto che il periodo dell'esilio ebbe sulla riflessione di Giannotti e sulle opere di questa fase della sua vita.

nanti della letteratura sul repubblicanesimo italiano del XVI secolo: il complesso rapporto con Aristotele.

1. *Schema delle costituzioni: introduzione sul rapporto con Aristotele*

Giannotti discute dello Stato misto all'interno di una riflessione più ampia sull'ordine delle diverse «specie della repubblica» nel capitolo III del Libro I della *Repubblica fiorentina*, dove egli esplicita da subito il forte debito misto ad ammirazione che caratterizza la sua riflessione rispetto ad Aristotele<sup>9</sup>. Quest'ultimo è definito da Giannotti «abbundantissimo fonte, che ha sparso per tutto il mondo larghissimi fiumi di dottrina» (Giannotti 1850: 71) e, per questo, Giannotti dichiara esplicitamente di aver preso «tutti i fondamenti di questo breve discorso» (*ibidem*) proprio dal pensiero dello Stagirita. Giannotti assorbe in pieno il naturalismo aristotelico sia nella presentazione dell'origine e dello scopo delle comunità politiche che nella struttura fondamentale di cui si serve per ordinare le diverse costituzioni. Questo a partire dalla sottolineatura dell'importanza del «bene vivere comune degli abitanti» come principio direttivo della formazione della città, per finire con la citazione quasi *verbatim*, anche se non esplicitata come tale, del passaggio del Libro I della *Politica* di Aristotele dove lo Stagirita descrive l'uomo che vive fuori dalla *polis* o come un Dio o come una bestia<sup>10</sup>. Giannotti ripete anche l'opinione aristotelica che l'uomo debba entrare in società non soltanto per espletare il suo fine teleologico all'interno della comunità politica ma anche per una necessità che gli viene dalla sua mancanza di autosufficienza in quanto individuo singolo e isolato dai simili della sua specie, tema, questo, che ebbe una certa fortuna a partire già dai primi interpreti scolastici di Aristotele nel tardo Medioevo<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Da notare che, come mostrato da Cadoni (1994; 237-238), Giannotti cambiò l'ordine dei capitoli del Libro I e II nelle tre diverse stesure del testo tra il 1532 e il 1538.

<sup>10</sup> «L'uomo solitario, o egli è Dio o bestia», (Giannotti 1850: 70).

<sup>11</sup> «La natura, quando fece l'uomo, intendendo fare una comunità dove l'uno all'altro potesse giovare, non gli dette sufficienti mezzi, come agli altri animali, al poter vivere dagli altri separato», (Giannotti 1850: 72).

Questo stesso naturalismo motiva anche la riproposizione di Giannotti dello schema aristotelico dei sei regimi politici del Libro III della *Politica*, i quali si strutturano, come in Aristotele, sulla base del principio assiologico del bene comune, naturale espressione della teleologia politica aristotelica in cui l'uomo come animale politico può realizzare la propria natura soltanto attraverso l'associazione con i proprio simili<sup>12</sup>. In Giannotti i tre regimi retti aristotelici della monarchia, dell'aristocrazia e del regime costituzionale (o πολιτεία) diventano rispettivamente il regno, lo Stato degli ottimati e la repubblica<sup>13</sup> e, all'interno di questi, Giannotti ripete anche il giudizio favorevole che Aristotele dà della monarchia come del migliore regime politico. La sua caratterizzazione della monarchia è quella di un regime che «gli altri eccessivamente [...] di virtù» avanza «perché naturalmente, come pruova Aristotele, colui debbe agli altri comandare, che è di maggior virtù ornato» (Giannotti 1850: 72)<sup>14</sup>. Tale apprezzamento del regime monarchico è anche corredato da un riferimento all'applicazione delle teorie mediche a questo tipo di governo, dove il principe è paragonato al cuore dell'animale che «secondo che dicono i fisici, è il principale membro, perché da esso viene la virtù in tutte le parti del corpo» (*ibidem*)<sup>15</sup>.

Tuttavia, la presentazione giannottiana delle diverse repubbliche si arricchisce di elementi nuovi che contaminano la forte prospettiva aristotelica di queste pagine con spunti provenienti da esempi sia del passato che del presente. Per esempio, nel discutere la tirannide, degenerazione della monarchia, Giannotti propone una breve fenomenologia di questo regime legata a di-

---

<sup>12</sup> Da notare che il tema della teleologia corre parallelo all'altro, già citato più sopra, dell'aspetto necessitarista dell'associazione umana. I temi sono entrambi presenti in Aristotele ma raggiungono livelli di espressione marcata selettiva soprattutto nei primi interpreti scolastici di Aristotele. Sull'impatto che tale ambivalenza del messaggio aristotelico esercita sugli interpreti medievali e moderni si vedano rispettivamente, tra gli altri, Briguglia (2015) e Mulieri (2020: 1-23).

<sup>13</sup> Sul problema dell'impatto che i due significati di *respublica* come costituzione in senso generico e come «regime costituzionale» ebbe nel pensiero medievale e moderno si vedano Schütrumpf (2014) e Hankins (2010: 452-82; 2019).

<sup>14</sup> Si veda anche Aristotele 1286a-1288b (2002: 5).

<sup>15</sup> Il paragone è tra l'altro basato su un altro aspetto chiaramente proveniente da Aristotele, e cioè l'idea che «laonde, imitando l'arte la natura, è onesto che chi è virtuoso tenga il principato» (Giannotti 1850: 72).



versi esempi, la maggior parte dei quali provenienti dalla storia romana (Romolo, Silla e Mario, Giulio Cesare, Scipione Africano e Coriolano) e uno situato nella Firenze contemporanea (Cosimo de' Medici). In una prospettiva che sembra non seguire fedelmente la casistica delle tirannidi presentata da Aristotele nei capitoli 10 e 11 del Libro V della *Politica* (Aristotele 2020, 1310b-1315b), Giannotti distingue tre modi diversi di acquistare la tirannide. Un primo modo è quello che vede i capi di una fazione all'interno di una città prendere il potere attraverso uno scontro con le altre fazioni per poi farsi «signore del tutto» (Giannotti 1850: 73), come fu il caso sia di Mario che di Silla, mentre un secondo modo si verifica nel caso in cui un cittadino «perseguitato da nemici con l'aiuto della repubblica» ottiene la vittoria e poi «resta dell'uno e dell'altro padrone» (*ibidem*). Esempi emblematici di quest'ultimo modo di prendere il potere e creare un potere tirannico sono Giulio Cesare ma soprattutto Cosimo de' Medici, al quale Giannotti attribuisce il ruolo di tiranno perché sebbene «non usasse la violenza delle armi» finì per servirsi di «quelli ordini civili da' quali egli prima era stato oppressato» (*ibidem*). Un terzo esempio è quello di Scipione Africano e di Coriolano. Quest'ultimo rappresenta un precedente negativo perché, pur di conquistare il potere, decise di affidarsi a un esercito straniero e non esitò a portarlo all'interno della città. Al contrario, Giannotti presenta Scipione Africano come esempio per eccellenza di qualcuno che, pur sapendo che l'unico modo di difendersi dai nemici sarebbe stato quello di farsi tiranno e quindi di far perdere la libertà, decise di non usufruire di questo privilegio e se ne andò in esilio volontariamente pur di preservare il bene comune e la libertà della città di Roma.

Se già nella discussione della fenomenologia della tirannide Giannotti si allontana dal modello aristotelico per il tipo di esempi riportati, è nella discussione del fondamentale tema della degenerazione dei regimi politici che egli mostra l'indipendenza più ampia dal pensiero aristotelico. In questa parte, Giannotti contamina il pensiero aristotelico con due temi che provengono rispettivamente da Machiavelli e da Polibio. Da Machiavelli, che non è citato in queste pagine, Giannotti riprende un realismo antropologico che, nel ricalcare certe de-

scrizioni in special modo dei *Discorsi* e de *Il Principe*, definisce gli uomini «non buoni» e «per natura [...] individiosi, rapaci, ambiziosi» e ne sottolinea la «tristizia» e «malignità» oltre che la tendenza a badare ai propri «privati comodi» (Giannotti 1850: 75)<sup>16</sup>. Da Polibio, che è citato direttamente come autore del Libro VI delle *Istorie* e definito scrittore che «prudentissimamente discorre» (Giannotti 1850: 74), Giannotti riprende in maniera piuttosto fedele l'idea che tutti i regimi semplici si corrompano e finiscano per trasformarsi in quello successivo, in un cerchio che ricalca fedelmente l'idea polibiana che, partendo dalla monarchia, ritorna alla democrazia per poi ricominciare il ciclo. Tuttavia, la prospettiva di Giannotti è più complessa perché, se da una parte egli ribadisce l'opinione polibiana del cerchio dei regimi costituzionali, egli finisce per sottrarsi alla logica serrata dell'ἀνακύκλωσις, sostenendo l'inconvenienza e di fatto l'impossibilità di introdurre ciascuno di questi regimi semplici in una città che si vuole mantenere stabile. Quello che la contaminazione dello schema aristotelico con idee di Machiavelli e Polibio rivela è dunque una perdita di centralità delle idee dello Stagirita, dato che la differenziazione aristotelica tra regimi retti e corrotti perde ogni rilevanza quando si tratti di comprendere il funzionamento della degenerazione dei regimi politici. Il ciclo delle costituzioni assume i contorni di un modello teorico con scarsa utilizzabilità pratica e viene svuotato di qualsiasi funzione reale se non quella di legittimare l'introduzione del regime misto.

## 2. Il regime misto tra Aristotele e Polibio

Come estesamente trattato da ampi studi sul tema<sup>17</sup>, nel pensiero politico moderno ci sono due modelli principali di Stato misto, uno che ricalca le orme del regime aristotelico e l'altro più aderente all'ideale polibiano, che in qualche modo influenza, sulla base di una comune radice platonica, anche quello ci-

---

<sup>16</sup> In un'eco di vari passaggi di Machiavelli in *Discorsi*, *Il Principe* e altre opere in cui il segretario fiorentino sottolinea la malvagità e tristizia degli uomini.

<sup>17</sup> Un tema, questo, che è stato oggetto di studi molteplici, si vedano almeno, tra gli altri, Blythe (2014); Pedullà (2011); Taranto (2006).

ceroniano, altra grande costante nella trattazione dei regimi misti a partire dal Medioevo<sup>18</sup>. Due caratteristiche che riguardano la composizione e la natura del processo di stabilizzazione interna allo Stato misto permettono di distinguere i modelli aristotelico e polibiano. La prima caratteristica riguarda la definizione dei diversi regimi che vanno a comporre lo Stato misto in Aristotele e in Polibio. Aristotele propende per una definizione del governo misto che combini insieme i due regimi semplici della democrazia e dell'oligarchia (Aristotele 2002, IV, 2, 1290a: 13-20), una combinazione, questa, che gli interpreti hanno faticato ad armonizzare con lo schema costituzionale discusso dallo Stagirita nel Libro III della *Politica*. Infatti, se in quest'ultimo è chiaro che democrazia e oligarchia sono i due regimi corrotti che corrispondono rispettivamente alle degenerazioni del regime costituzionale (o πολιτεία) e dell'aristocrazia (Aristotele 2002, III, 7-8, soprattutto 1279a22-1280a2), nel Libro IV della *Politica* Aristotele complica questo schema perché sostiene che in realtà i due regimi fondamentali a partire dai quali possiamo comprendere tutti gli altri siano l'oligarchia e la democrazia (Aristotele 2002, IV, 2, 1290a: 13-20). Questo lo porta a presentare un complesso schema che riporta cinque modelli di ciascuno di questi regimi, i quali si prestano in qualche modo a fornire le coordinate per la comprensione anche di tutte le altre costituzioni che erano state presentate nel Libro III. È dunque alla luce di questa ridefinizione dello schema dei Libri III e IV che dobbiamo comprendere la definizione aristotelica della costituzione mista come una combinazione tra oligarchia e democrazia.

A differenza di quello aristotelico, il modello di Polibio si costruisce su quello platonico, anche se esplicitamente ne rigetta l'astrattezza come quella che caratterizza i modelli di ogni filosofo, ed è tripartito perché include sia la democrazia che l'aristocrazia e la monarchia (Polibio 2008, VI: 4-7). Non bisogna mai dimenticare come lo storico greco modelli la propria visione del regime misto soprattutto sull'esempio romano, che viene considerato la rappresentazione per eccellenza di questa costituzione ed è dunque spesso utilizzato come un laboratorio

---

<sup>18</sup> Su Cicerone nel Medioevo e Rinascimento si veda il recente Nederman (2020).

in cui si possono osservare in concreto i meccanismi di questo tipo di regime. Le tre componenti del regime misto, in questo caso, i consoli, che corrispondono all'elemento monarchico, il senato, che corrisponde all'elemento aristocratico, e i tribuni della plebe, che sono emanazioni della componente popolare, sono fatti integrare in termini di stabilizzazione tra le prerogative dei tre e attraverso un complesso meccanismo di spiegazione dei fattori istituzionali, politici e sociali che hanno caratterizzato l'interazione tra queste tre componenti della repubblica nella storia romana<sup>19</sup>.

La seconda differenza tra i due modelli, forse quella centrale per comprenderne la dinamica in termini di implicazioni sociali della loro ingegneria costituzionale, è nella diversa dinamica di stabilizzazione che li caratterizza. In Polibio, la stabilità del regime misto è fondamentalmente il risultato di un meccanismo di equilibrio che si viene a creare tra le tre magistrature corrispondenti ai diversi regimi semplici che confluiscono in quello misto; nel caso specifico di Roma, i consoli, il senato e i tribuni della plebe. L'equilibrio tra queste tre magistrature e le diverse costituzioni che esse incarnano è chiaramente basato su un rispettivo controllo e contenimento di ciascuna dell'azione delle altre, un meccanismo, questo del modello polibiano, che verrà particolarmente apprezzato da Montesquieu e da quei padri fondatori americani che ne valorizzeranno le implicazioni in termini di divisione dei poteri<sup>20</sup>. Resta il fatto che, nella misura in cui la costituzione mista di Polibio mira a ottenere un effetto di stabilizzazione, essa è innanzitutto basata sull'equilibrio dei poteri istituzionali o delle magistrature politiche che corrispondono agli stessi.

A differenza di Polibio, Aristotele costruisce la stabilizzazione della costituzione mista soprattutto sull'equilibrio delle forze sociali che compongono la *polis*. Riassorbendo la riflessione sulla *mikté* all'interno del dibattito sulle due forme fondamentali a

---

<sup>19</sup> Su questo si veda la bella analisi completa di John Thornton (2011).

<sup>20</sup> Inutile sottolineare l'enorme influenza che la costituzione mista di Polibio ha esercitato non solo sul pensiero ma anche sulla pratica costituzionale della prima modernità e nelle rivoluzioni democratiche americana e francese. Su questo si vedano, tra gli altri, Pocock (1980 [1975]); Musti (2013); Hansen (2005); Millar (2002); Taranto (2006).

cui sembra accordare la propria preferenza rispetto al Libro III della *Politica*, egli ne ripropone la forte caratterizzazione sociale anche nella spiegazione del loro contributo rispettivo alla stabilizzazione del regime misto. Nel Libro IV, seppur proponendo una distinzione articolata interna sia ai regimi democratici che a quelli oligarchici, Aristotele identifica nel fattore sociale la differenziazione fondamentale tra democrazia e oligarchia. Come spiega ripetutamente, la democrazia è quel regime in cui i poveri prendono il potere mentre l'oligarchia è quel regime in cui i ricchi sono al potere (Aristotele 2002, IV, 4, 1290a: 30-33) ed è proprio questa presa di potere unilaterale di una categoria sociale sulle altre che, all'interno della *polis*, rende i due regimi della democrazia e dell'oligarchia instabili e corrotti<sup>21</sup>. La connotazione sociale di questi due regimi ha un riflesso inevitabile anche sulla costituzione mista dove l'unione della democrazia e dell'oligarchia rendono la formazione di un regime misto in cui poveri e ricchi convivono inevitabile. Un modo dunque ovvio per raggiungere la stabilizzazione nella costituzione mista è quello di cercare un equilibrio tra le due sue principali componenti, i ricchi e i poveri<sup>22</sup>, oppure di rafforzare la base sociale della *mik-té* attraverso un potenziamento dei *mésoi*, la classe media, una categoria intermedia tra ricchi e poveri che svolge un ruolo di primo piano nella trattazione aristotelica. I *mésoi* sono coloro che rappresentano la parte migliore della *polis*, non sono caratterizzati, come nel caso dei poveri e dei ricchi, dalla brama di ricoprire cariche pubbliche o di astenersene e mantengono una condotta ragionevole all'interno della città che li distingue dalle attitudini violente dei ricchi e dei poveri. Aristotele spiega come raggiungere un numero considerevole di persone appartenenti a questa categoria possa diventare una condizione essenziale per perseguire la stabilizzazione della costituzione mista e così bi-

---

<sup>21</sup> Aristotele utilizza i termini *aporoí*, *penites* e *demos* alternativamente per riferirsi ai poveri. Sulla definizione della povertà, si vedano, tra gli altri, Canfora (2013); Hansen (1999); Lintott (1992: 114-128); Chambers (1961: 20-36). La caratterizzazione della democrazia come regime dei poveri ebbe un'influenza enorme presso moltissimi commentatori alla *Politica* sia nel tardo medioevo che nella prima modernità. Sul tema di vedano almeno Toste (2018: 57-104); Pedullà (2011: 105-152); Mulieri (2021).

<sup>22</sup> Lintott (1992: 126-127).

lanciare l'eccessivo numero dei poveri che vivono nella *polis* (Aristotele 2002, 1296a: 17 e ssg).

Nella sua sintesi originale tra Aristotele e Polibio, Giannotti ripropone un modello di regime misto che, se da una parte ricalca il modello tripartito polibiano (probabilmente anche attraverso la mediazione di Machiavelli) perché include le tre componenti di quest'ultimo e non le due aristoteliche, dall'altra assorbe soprattutto gli elementi di stabilizzazione sociale tipici del modello aristotelico. Innanzitutto, anche se egli non sembra riproporre l'idea riduzionistica aristotelica che nel Libro IV della *Politica* tende a condensare i sei regimi dello schema costituzione del Libro III soltanto nella coppia oligarchia-democrazia, egli dedica un'analisi piuttosto particolareggiata alle varie componenti che si trovano all'interno della città. Come spiega nel capitolo dove espone lo schema costituzionale che abbiamo esaminato nel dettaglio, «in ogni città sono più sorti di abitanti, perché si trova in ciascuna città nobili e ricchi, cioè grandi; poveri e vili; e quelli che partecipano dell'uno e dell'altro estremo, cioè mediocri» (Giannotti 1850: 75). Giannotti aggiunge immediatamente che ogni città si caratterizza per una presenza più o meno numerosa di ciascuna di queste componenti, in un chiaro riferimento alle idee aristoteliche che tendono a distinguere le tipologie costituzionali in varie città anche in base alla composizione sociale delle stesse<sup>23</sup>.

La descrizione giannottiana di due delle tre categorie appena presentate, grandi e poveri (ma non dei mediocri), si basa su un'originale rielaborazione di idee sia di Machiavelli che di Aristotele. Da Machiavelli, Giannotti riprende l'idea, mutuata dalla scienza medica del tempo, che a ciascuna di queste tre componenti corrispondano un desiderio o un umore diversi<sup>24</sup>. Per questo, egli ribadisce con Machiavelli che i grandi tendono a voler esercitare il potere come gruppo oppure tramite un mecca-

---

<sup>23</sup> Per un ottimo studio della presenza dei *mesoi* in Aristotele e nei commentatori tardo medievali e della prima modernità si veda Pedullà (2011). Giova ricordare che Machiavelli semplifica la distinzione aristotelica in due nei *Discorsi* e ne *Il Principe*, mentre tale distinzione diventa tripartita nel più tardo *Discursus florentinarum rerum* e nel *Sommario delle cose di Lucca* dove, accanto ai grandi e al popolo, compaiono, con una funzione sostanzialmente diversa da quella dei *mesoi* aristotelici, anche i *mezzani*.

<sup>24</sup> Si veda Machiavelli (2018, *Discorsi*, I. 4-6; *Il Principe*, IX).

nismo che porta qualcuno tra questi a voler esercitare il proprio potere dispotico su tutti gli altri<sup>25</sup> mentre, per quanto riguarda i poveri, essi «temendo l'insolenza de' grandi [...] non vorriano ubbidire se non a chi senza distinzione a tutti comanda, cioè alle leggi» (Giannotti 1850: 76). Un dato che colpisce nella descrizione giannottiana dei poveri è l'omissione pressoché sistematica della critica aristotelica al governo dei poveri come simbolo per eccellenza del regime corrotto della democrazia, omissione che può forse spiegarsi con il mutato quadro di ricezione del concetto aristotelico di democrazia a partire dalla repubblica popolare di Savonarola e Soderini verso la fine del XV secolo e che è già *in nuce* in Machiavelli<sup>26</sup>.

Più complessa è la caratterizzazione dei mediocri che, nella teoria di Giannotti, trovano uno spazio e un ruolo che non è presente nei *Discorsi* di Machiavelli (ma lo è in parte nelle sue opere più tarde del 1519-1522<sup>27</sup>) e che, pur essendo nel testo di Aristotele, va oltre la trattazione dello Stagirita. Giannotti ribadisce con Aristotele il sostanziale giudizio positivo di quest'ultimo sui mediocri rispetto a quello sui ricchi e i poveri perché lega la stessa definizione di questa categoria all'interno della città alla dottrina aristotelica del giusto mezzo<sup>28</sup>. Erigendo la "mediocrità" a categoria, egli spiega che, essendo questa la caratteristica per eccellenza della virtù «che la vita media sia perfetta e buona; e quella che passa negli estremi, imperfetta e malvagia» (Giannotti 1850: 79), è giusto considerare i «mediocri» come i più «fruttuosi» per le città perché essi obbediscono alle leggi e ai magistrati e questo li rende particolarmente adatti anche a comandare. È chiaro che, nella teoria giannottiana della città perfetta, se, come succede in Aristotele, i mediocri assu-

---

<sup>25</sup> «I grandi, perché eccedono gli altri di nobiltà e ricchezze, vogliono comandare non ciascuno da per sé, ma tutti insieme»

e «tra loro ancora sempre alcuno si trova che aspira al principato, e vorrebbe comandare solo», Giannotti (1850: 76).

<sup>26</sup> Su questo si veda Mulieri (2021). A questo va anche aggiunto che Giannotti cambiò idea sul tema, perché il primo progetto di costituzione fiorentina era più inclinato a posizioni aristocratiche. Con l'esilio, le sue idee diventano più inclinate a posizioni popolari, si veda su questo Cadoni (1994).

<sup>27</sup> Cfr. ad esempio *Discursus* e *Sommario* (Machiavelli 2018).

<sup>28</sup> Parlando dei mediocri, Giannotti spiega che «maggiore il numero, tanto meglio si può in essa città ordinare il governo», Giannotti (1850: 79).

messero una posizione centrale questo sarebbe il modo migliore per stabilizzare la città. È vero che, se una delle differenze chiave tra i «mediocri» e i poveri è che entrambi «appetiscono la libertà», essi lo fanno da due prospettive molto diverse, perché la fortuna dei «mediocri» è «alquanto più rilevata» (Giannotti 1850: 76) di quella dei poveri e questo fa dei primi anche degli agenti sociali desiderosi dell'onore. Tuttavia, a differenza di Aristotele, Giannotti estremizza alcune analogie che accomunano i mediocri ai poveri, di fatto includendoli, come vedremo, all'interno di un unico gruppo di componenti della città designato vagamente come «popolo».

### 3. *Con Machiavelli oltre Aristotele: l'eccezione del governo popolare*

L'analisi del rapporto tra il modello dello Stato misto in Giannotti, come esposto nel trattato sulla repubblica fiorentina, e quelli di Polibio e Aristotele ha evidenziato il debito che il primo ha nei confronti di questi ultimi ma è lungi dall'esaurire la complessità della teorizzazione giannottiana di questo tema che, come abbiamo visto, si struttura anche attraverso un confronto con l'altro grande modello di riferimento in questo caso: Machiavelli. Infatti, proprio come in Machiavelli, la posizione di Giannotti sullo Stato misto deve essere valutata sulla base di due aspetti importanti che la strutturano in quanto tale, la sua possibile applicabilità a modelli contemporanei nel Cinquecento e la peculiare posizione di Giannotti sulle repubbliche popolari.

Riguardo al primo aspetto, visto l'argomento del trattato (che riguarda proprio la repubblica fiorentina), Giannotti applica tutte le sue discussioni teoriche e, tra queste, la sua analisi delle varie forme costituzionali e del regime misto soprattutto all'esempio fiorentino. Il capitolo 3 del Libro III del suo trattato è significativamente intitolato *Che la repubblica debbe inclinare nel popolo* (Giannotti 1850: 165), laddove il termine repubblica si riferisce proprio a quel regime misto che è così a lungo descritto nel dettaglio nel Libro I. Il contenuto di questo capitolo risulta da una combinazione originale di varie idee provenienti da autori diversi ma il portato più interessante del capitolo è



dato, ancora una volta, da una sintesi originale di Aristotele e Machiavelli. Mentre l'idea generale del capitolo, e molti degli argomenti che sono utilizzati a sostegno della suddetta idea, sono in tutto e per tutto machiavelliani, va osservato che l'influenza machiavelliana viene in qualche modo estremizzata attraverso il ricorso ad alcune idee aristoteliche.

Innanzitutto, il tema generale del capitolo, l'idea, cioè, che la repubblica come regime misto debba inclinare verso il regime popolare, presenta un'indubbia eco di *Discorsi* I. 4, in cui Machiavelli discute il problema se la guardia della libertà debba risiedere nel popolo o nei grandi. Tema, questo, che risultava particolarmente ostile a quei repubblicani come Guicciardini, che propendevano per posizioni più oligarchiche<sup>29</sup>. Giannotti ripropone la discussione di Machiavelli se la guardia della libertà debba risiedere nel popolo attraverso il tema di chi debba essere il «signore della città», questione che egli descrive come essenziale per la «comune libertà» (Giannotti 1850: 169). Tra i motivi che Machiavelli lega alla sua idea che la guardia della libertà debba risiedere nel popolo ci sono, innanzitutto, il fatto che una repubblica popolare è in grado sia di raggiungere una buona stabilità interna che di soddisfare quello che deve essere l'obiettivo principale di una repubblica di successo, e cioè quello di potersi espandere<sup>30</sup> (Machiavelli 2018, I. 2-5, *Discorsi*). Una solida politica di espansione richiede un buon grado di militarizzazione e un numero adeguato di componenti della popolazione, soprattutto nella plebe, che possano prendere le armi e far parte dell'esercito. D'altra parte, sia la biografia personale di Machiavelli, attraverso il suo coinvolgimento nelle istituzioni della repubblica popolare di Soderini, che le idee che il Fiorentino riporta nell'*Arte della guerra* e in altre opere sull'importanza di una milizia cittadina che rimpiazzi l'abitudine, così carica di rischi, di molte città-Stato italiano dell'impiego di soldati ausiliari o mercenari, testimoniano dell'impegno machiavelliano nel mantenere una milizia cittadina al servizio delle repubbliche popolari. In Machiavelli, è chiaro che l'obiettivo dell'espansione delle repubbliche popolari pre-

---

<sup>29</sup> Nei suoi commenti a *Discorsi* I. 5 di Machiavelli, Guicciardini sostiene di non comprendere la domanda sulla «guardia della libertà».

<sup>30</sup> Sul tema si veda, tra gli altri, Hörnqvist (2004).

senta un certo contrasto con l'ideale di equilibrio statico che caratterizza due repubbliche aristocratiche come Sparta e Venezia, le quali pur non essendosi espanse in modo sistematico, comunque riuscirono a durare per secoli e molto di più delle due repubbliche popolari di Atene e Roma.

Ma è anche l'idea stessa che la repubblica come regime misto debba essere ulteriormente differenziata al proprio interno tra una variante oligarchica e una popolare ad avere radici importanti nel pensiero di Machiavelli. Se c'è un aspetto su cui i vari studi sullo Stato misto in Machiavelli si sono ampiamente concentrati, questo è che la teorizzazione machiavelliana del regime misto rivisita il modello polibiano, punto di riferimento su questo tema nel Fiorentino, proponendo una serie di differenziazioni interne al regime misto che rendono molto difficile, se non impossibile, ridurre quest'ultimo a un modello univoco. Se ci sono pochi dubbi che Machiavelli esprima una chiara aderenza al tema del governo misto, egli lo distingue in due modelli diversi, uno che tende al governo oligarchico e l'altro al governo popolare<sup>31</sup>. La distinzione tra questi due modelli interni del governo misto si basa su due elementi diversi ma tra loro fortemente connessi, uno relativo al tema della cosiddetta «guardia della libertà» e l'altro incentrato sul problema dell'espansionismo militare e politico di una repubblica.

Giannotti segue chiaramente Machiavelli su entrambi gli aspetti. Prima di tutto, Giannotti ripete fedelmente l'idea machiavelliana che la repubblica debba assumere i caratteri di un regime popolare allo scopo di garantire un'adeguata difesa da attacchi stranieri e una forte politica di espansione. Egli definisce la repubblica come un'amministrazione che si trova in «quelle città ch'hanno virtù militare, la quale è propria della moltitudine» (Giannotti 1850: 72). All'inizio di quel Libro III, dove poi espone chiaramente l'idea che lo Stato misto debba tendere al regime popolare, il primo capitolo è dedicato a una spiegazione piuttosto articolata di quanto sia fondamentale che una

---

<sup>31</sup> Machiavelli, *Discorsi*, I. 2-6. Il tema è diventato particolarmente rilevante in vari interpreti machiavelliana di area marxista e althusseriana e nel recente «plebeian turn» negli studi di Machiavelli in inglese, si vedano, tra gli altri, Pedullà (2021); Del Lucchese (2009); Vatter (2000); Del Lucchese, Frosini, Morfino (2015).

repubblica ordinata possa avere una milizia attiva e funzionante. Dopo aver presentato una digressione che è quasi un manifesto di antropologia della violenza di Stato, laddove l'esempio di Romolo come «sapientissimo» ordinatore che autorizza il ratto delle Sabine viene fatto dipendere da una violenza lungamente meditata ma alla fine esclusivamente motivata da «cupidità dell'imperio» (Giannotti 1850:160), Giannotti normalizza il ricorso alla violenza come necessità inevitabile per una repubblica che voglia essere stabile ma anche acquisire la giusta «grandezza». Come in Machiavelli, Sparta è presentata come un modello di repubblica che, pur essendo stabile, non decise di espandersi, dunque mancando di quella grandezza che invece arrivò a Roma. Per questi motivi, Giannotti spiega come gli ordinatori di ogni repubblica debbano attenersi a due fattori fondamentali allo scopo di rendere la repubblica stabile: «buon ordine» e «buona milizia» (Giannotti 1850: 161). Tutto il Libro IV del trattato è dedicato a spiegare e definire i contorni di un'idea della milizia cittadina che ricorda in tutto e per tutta l'idea, praticata da Machiavelli come segretario della Repubblica fiorentina di Soderini e poi teorizzata nei suoi scritti, che una repubblica popolare debba dotarsi di una propria milizia popolare, reclutata in maniera sistematica dalle varie zone della città e del contado<sup>32</sup>.

In secondo luogo, Giannotti segue Machiavelli nel sostenere che la virtù di una repubblica mista dipenda anche dall'inclinazione di quest'ultima verso lo Stato popolare e anche nelle due motivazioni machiavelliane riportate sopra, rispettivamente sulla differenziazione tra regimi misti aristocratici e popolari e sul tema della militarizzazione della repubblica. Nel capitolo 3 del Libro III del trattato sulla repubblica fiorentina, Giannotti spiega come ogni repubblica debba comunque propendere verso una delle tre specie di cui è composta ed elenca varie ragioni per cui lo Stato misto non debba inclinare né verso un regime aristocratico né verso un regime monarchico. Il rischio maggiore che dovrebbe persuadere chiunque sia convinto

---

<sup>32</sup> D'altra parte, questo fu argomento largamente dibattuto anche durante la repubblica fiorentina del 1527-1530 da vari repubblicani moderati. Cfr. Lo Re (2006). Anche Giannotti elaborò un proprio discorso della milizia all'interno di questo dibattito. Si veda Sanesi (1981: 13-27).

che uno Stato misto debba trasformarsi in una forma di principato è nel fatto che, molto spesso, accade che la persona che arriva a detenere il potere come unico principe si volga in un tiranno e eserciti il proprio potere esclusivamente nell'interesse personale. La conclusione di questo ragionamento è che qualsiasi Stato misto che inclinerà verso il regno alla fine perderà ogni gloria e onore che sono associati alle repubbliche e finirà per diventare semplicemente una monarchia, perdendo qualsiasi connotato che lo renda simile a una repubblica. Similmente, uno Stato misto che inclini verso uno «Stato de' pochi» (Giannotti 1850: 168) o un regime aristocratico incontrerà problemi legati o all'ambizione dei pochi, che comunque finiranno per comportarsi nello stesso modo dispotico di un monarca tiranno, oppure allo scontro frontale che questi pochi ambiziosi finiranno per promuovere contro i popolari che comunque rappresentano la componente più numerosa della città, creando disordine sociale e instabilità politica.

Per i motivi riportati sopra, Giannotti aderisce convintamente all'idea che lo Stato misto (che è sempre instabile perché ha continuamente bisogno di essere temperato) debba essere inclinato verso la popolarità ed elenca quattro ragioni principali a supporto di questa tesi. Di queste ragioni, le ultime tre costituiscono una rielaborazione fedele e sistematica di diverse idee aristoteliche mentre la prima si basa interamente su una rielaborazione del pensiero di Machiavelli. Cominciando da quest'ultima, Giannotti sostiene che la prima ragione per cui lo Stato misto debba tendere al regime popolare è che la parte che «contribuisce più al bene vivere comune [...]» debba possedere maggiore imperio» (Giannotti 1850: 169). L'impostazione che Giannotti propone nel sostanziare questo primo motivo per cui lo Stato misto debba inclinare alla popolarità costituisce, ancora una volta, una riproposizione del tema machiavelliano degli umori<sup>33</sup> che è centrale per spiegare la genesi e lo sviluppo dei conflitti sociali, talvolta procedendo quasi per parafrasi con il testo machiavelliano di *Discorsi* I. 3. Come in Machiavelli, i desideri dei grandi sono quelli di comandare e di rendere gli altri, e in particolare il popolo, schiavi mentre quelli del popolo sono

---

<sup>33</sup> Tuttavia, Giannotti calca meno di Machiavelli sul tema dei desideri come umori e mantiene la trattazione di quest'aspetto più generica.

di non essere comandati e di badare alle proprie cose, sia proprietà che beni e, dato che il desiderio dei primi è per lo più distruttivo del bene comune mentre quello dei secondi più facilmente si adatta al mantenimento del bene comune, ha senso che lo Stato misto dia potere soprattutto alla componente popolare.

È importante soffermarsi brevemente su cosa intenda Giannotti per popolo e analizzare in che modo tale nozione sia rapportabile alle tre componenti aristoteliche, ricchi, poveri e mediocri, che egli discute brevemente nella sua trattazione precedente. In linea generale, come abbiamo accennato, Giannotti ricomprende all'interno della categoria di popolo «non solamente tutta quella moltitudine la quale non è partecipe de' magistrati, ma possiede nella Città qualche cosa, e si vale degli esercizi (la qual moltitudine è grande, e tutta è desiderosa della libertà, per non essere nelle faccende private da' grandi oppressa)» (Giannotti 1850: 97). Tuttavia, a questa definizione legata alla proprietà che sostanzialmente identifica il popolo con certo ceto alto mercantile che fece da base sociale delle due rivoluzioni democratiche del 1494-1512 e del 1527-1530<sup>34</sup>, egli aggiunge subito una serie di specificazioni che allargano la platea del popolo. Innanzitutto, all'interno della nozione di popolo ci sono anche coloro che hanno il desiderio di ricoprire le magistrature essenziali della città, in un'idea di desiderio che non si sovrappone completamente con quello di non essere oppresso dai grandi ma che è sorretta da un civismo di cui Giannotti tesse le lodi in vari luoghi. Inoltre, allo scopo di integrare la riflessione aristotelica riportata sopra, egli comprende all'interno della categoria di popolo anche mediocri e plebe. La definizione dei mediocri come specifica classe politica all'interno della città rimane piuttosto vaga perché Giannotti definisce questa categoria genericamente come «gli altri che sono abili a' magistrati» e che, possedendo lo stesso desiderio di libertà di tutte le componenti del popolo, in aggiunta «vivono con modestia». È tuttavia la definizione di plebe quella che forse mostra il maggiore interesse nel discorso giannottiano sulla caratterizzazione del popolo. Giannotti ne dà una definizione molto caratteristica perché

---

<sup>34</sup> Sul tema cfr. Najemy (2014); Fubini (1994); Landi (2006).

la considera composta da coloro che nella città «non vi possedendo beni stabili di sorte alcuna [...] si vale solamente degli esercizi corporali» e subito vi aggiunge una descrizione che chiaramente la identifica con i ceti delle arti minori e con i lavoratori delle arti, elemento, questo, che viene anche confermato dal riferimento, poche righe più sotto, al tumulto de' Ciompi. La principale preoccupazione della plebe è che ci siano pace e quiete nella città, in modo tale che le attività mercantili non abbiano a doversi fermare, causando perdita di occupazione e, in ultima analisi, tumulti che non gioverebbero al bene comune. Complessivamente, l'insieme di queste tre categorie, la moltitudine che desidera di non essere oppressa, i mediocri e la plebe, costituiscono le componenti del popolo e, Giannotti aggiunge, il fatto che Firenze non manchi di nessuna di queste categorie costituisce una chiara conferma che essa sia un laboratorio per eccellenza di uno Stato misto che debba tendere a quello popolare.

#### 4. *Con Aristotele oltre Machiavelli*

Una particolare attenzione meritano le tre seguenti ragioni per cui Giannotti spiega come lo Stato misto debba andare verso quello popolare, perché queste si basano tutte su una stretta e forte rielaborazione di idee di Aristotele, a conferma di una radicalizzazione delle idee dello Stagirita che, se non è nuova nella storia dell'aristotelismo politico, restituisce la cifra dell'utilizzo di Aristotele fatto da molti repubblicani fiorentini, soprattutto nella seconda metà del XVI secolo<sup>35</sup>. Infatti, il secondo argomento che Giannotti utilizza per sostanziare la sua idea che lo Stato misto debba inclinare verso la popolarità è il classico tema della saggezza delle folle, che si ritrova in vari autori medievali e moderni che si appoggiano al testo aristotelico

---

<sup>35</sup> Cfr. Albertini (1995: 145-178), che sottolinea come, a differenza del XV secolo fiorentino piuttosto monopolizzato dalle opere di Platone, il Cinquecento riscopra l'importanza di Aristotele, soprattutto sul piano politico. Tipico esempio di questa nuova temperie culturale è il pensiero di Gianfilippo Pandolfini, uno dei repubblicani più radicali del 1527-1530, il quale utilizza Aristotele per sostenere un'idea piuttosto estrema di eguaglianza politica; si veda Barthas (2008: 569-603).

e, più specificamente alla breve discussione del tema della saggezza della folla nel Libro III della *Politica* (Aristotele 2002, 1281b1: 15). Il termine adottato da Giannotti è quello di prudenza, che traduce il latino *prudencia* e il greco *φρόνησις*. Data la chiara natura aristotelica delle idee descritte da Giannotti in questo passo, la connotazione che Giannotti dà al tema della prudenza non si sofferma molto sulla complessa presentazione che lo Stagirita adduce del tema della *φρόνησις* nella sua *Etica Nicomachea* (soprattutto nel Libro VI) quanto sulla riflessione aristotelica sulla *φρόνησις* collettiva che Aristotele descrive brevemente nel Libro III della *Politica* (*ibidem*). Giannotti non discute la prudenza come virtù dianoetica perché non è il tema etico che lo interessa in maniera precipua nella sua discussione della virtù del popolo ma ripete i temi aristotelici dell'imparzialità della *φρόνησις* e della sua genesi basata sull'esperienza e sulla pratica che lo Stagirita aveva associato a questa virtù dianoetica. Come quella dell'agente morale esaminato da Aristotele nella *Nicomachea*, la prudenza del popolo è dunque basata sull'esperienza e presuppone un atteggiamento imparziale dell'intelletto.

Giannotti svuota la prudenza di qualsiasi connotato legato al concetto di nobiltà, in una chiara eco di certi dibattiti medievali che sono ben rappresentati da una citazione dantesca, e poi utilizza due argomenti diversi di stampo aristotelico per dimostrare come i popolari siano più prudenti dei grandi. Il primo riprende l'idea aristotelica, contenuta nel Libro III della *Politica*, che la massa sia più saggia di ciascuno dei suoi membri presi singolarmente. Com'è noto, Aristotele estende quest'idea che i gruppi siano più prudenti di ciascuno dei propri membri presi singolarmente non all'ambito legislativo ma, soprattutto, alla selezione e valutazione dei magistrati (Aristotele 2002, 1282a: 14-17 e 1282a: 5-23). Tuttavia, come Marsilio da Padova e gli aristotelici radicali, Giannotti utilizza l'argomento della prudenza della moltitudine oltre Aristotele e attribuisce al popolo una capacità di legiferare maggiore di quella di ogni altro attore nella comunità politica<sup>36</sup>. Il Consiglio, in quanto rappresentante del popolo, è quello che mostra chiaramente come il popolo sia

---

<sup>36</sup> Sulla possibile influenza a Firenze della traduzione in volgare del *Defensor Pacis* (Marsilio da Padova 1966) si veda Tromboni (2010: 79-114).

più capace di legiferare rispetto altre componenti della città. Come spiega Giannotti, «e perché il detto Consiglio debbe essere il signore della Città (altrimenti la repubblica non inclinerebbe nel popolo), debbe avere in potestà sua quelle azioni le quali sono principali nella repubblica, ed abbracciano tutta la forza dello Stato. Queste sono quattro: cioè, la creazione de' magistrati; le deliberazioni della pace e guerra; la introduzione delle leggi e le provocazioni» (Giannotti 1850: 178-179). Dunque, l'idea aristotelica che la massa sia migliore dei pochi nel giudicare e sanzionare l'operato dei magistrati nella città si trasforma in una chiara ed inequivocabile difesa della capacità legislativa della massa. Giannotti chiosa quest'idea aristotelica sottolineando come chi voglia «conoscere dove sia maggiore prudenza o ne' grandi o ne' popolari» non osserverà come «i popolari siano da' grandi superati, perché la prudenza s'acquista o per praticare le cose o per leggerle» (*ibidem*) e quest'ultima attività, leggere, può essere portata avanti sia dai grandi che dai popolari.

Il secondo argomento utilizzato dal Giannotti per sostenere l'idea che lo Stato misto debba vertere verso un regime popolare è sempre tratto dai dibattiti aristotelici su chi debba avere una posizione preminente nella comunità politica tra i popolari e i pochi. Giannotti cita direttamente Aristotele per ribadire l'idea dello Stagirita che il comando o «imperio» debbano essere volti all'«utilità della società umana» (Giannotti 1850: 172) e poi si lancia in una breve discussione del fatto che colui che è più atto a comandare è anche colui che è in grado di obbedire. Naturalmente, in quest'ottica, diventa inevitabile descrivere i popolari come le persone più atte a comandare in quanto coloro che, essendo stati in posizioni di obbedienza più di ogni altro, hanno acquisito la giusta prospettiva che li può portare a esercitare quel comando a cui sono stati per lungo tempo sottoposti. Anche qua è il tema machiavelliano dell'ambizione smodata e corrotta dei grandi a fare da ragione principale per cui i popolari siano meglio volti all'esercizio del comando, tema che Giannotti ricollega a quello, anch'esso machiavelliano, dell'educazione. Secondo Giannotti, mentre i popolari mostrano di avere una maggiore attenzione per tutto ciò che è «cura del decoro e della civiltà», i grandi invece adottano sempre «superbia e pompa del-



le ricchezze, tra le lascivie e delicatezza e senza modestia e qualunque altra virtù morale» (Giannotti 1850: 172). Dunque, questo secondo argomento utilizzato da Giannotti è basato sul carattere aggregativo e quantitativo della prudenza. Infatti, a parità di prudenza sia nei grandi che nei popolari, c'è poco dubbio che, dato «che i popolari fanno molto maggiore numero che i grandi» si possa «probabilmente dire che facciano maggiore aggregato di prudenza; e perciò si debba a loro attribuire l'imperio» (Giannotti 1850: 171). Tuttavia, è anche un aspetto qualitativo, e non solo questo tema quantitativo, che deve portare inevitabilmente a privilegiare la prudenza dei popolari rispetto a quella dei grandi. Questo consiste nel fatto che, nel caso dei grandi e degli aristocratici, la prudenza, virtù che in Aristotele e in gran parte del pensiero medievale e rinascimentale è volta sostanzialmente a una disciplina delle passioni, è più facilmente corrottabile dall'«estrema ambizione» (Giannotti 1850: 172), cosa che si verifica molto meno, machiavellianamente, nei popolari che sono naturalmente più propensi a esercitare la loro prudenza in vista del bene comune. A conti fatti, considerazioni antropologico-ontologiche di stampo aristotelico si condensano in questo secondo argomento giannottiano volto a dimostrare la migliore posizione dei popolari al comando di uno Stato misto e dunque il direzionamento di quest'ultimo verso uno Stato popolare.

Il terzo e ultimo argomento utilizzato da Giannotti per sostenere l'idea che lo Stato misto debba diventare uno Stato popolare è forse il più interessante per il modo in cui Giannotti si occupa delle varie autorità cui il suo pensiero fa riferimento, e in special modo di una rivisitazione di Machiavelli attraverso Aristotele. Giannotti inizia col riportare un argomento aristotelico che aveva avuto un particolare successo tra gli interpreti scolastici dello Stagirita, e cioè l'idea che la natura abbia provvisto l'uomo, come anche altri animali, di varie caratteristiche che sono funzionali alla loro esistenza ma che, ove tale azione non fosse sufficiente per espletare certe funzioni vitali, essa abbia provveduto a supplire tutti gli esseri viventi di quelle caratteristiche che sono necessarie a compensare tale mancanza. Egli riutilizza quest'idea della tipica della teleologia aristotelica e la applica al caso del popolo. Dopo aver ripetuto l'idea aristo-

telica che il popolo è più saggio di ciascuno dei suoi membri presi singolarmente<sup>37</sup>, Giannotti sottolinea come il popolo sia, allo stesso tempo, proprio in virtù di questa sua forza collettiva più in grado di «ricevere le ingiurie» piuttosto che di ingiuriare e adduce questo aspetto a giustificazione del fatto che, allo scopo di placare le ingiurie che il suddetto popolo potrebbe ricevere, sarebbe importante che esso ricevesse «maggiore imperio».

Quest'argomento sulla necessità di compensare la tendenza del popolo a ricevere le ingiurie dei grandi spinge Giannotti a un'affermazione fortemente in contrasto con le idee di Machiavelli. Se, come riportato dal pensatore fiorentino, molti degli scrittori romani, in special modo Cicerone e Livio, avevano sostenuto che dopo la cacciata dei Tarquini la repubblica era stata ordinata in modo tale da dare una certa preminenza al Senato rispetto al popolo, Giannotti individua proprio in quest'aspetto il motivo per cui si arrivò alle «dissensioni» che crearono insicurezza e stabilità nella repubblica romana. Su quest'ultimo aspetto, quello delle «dissensioni» (Giannotti 1850: 173), c'è la grande differenza con la prospettiva di Machiavelli perché, a differenza del segretario fiorentino, egli le considera nocive per il bene della repubblica. La critica di Machiavelli, esplicita in questo caso<sup>38</sup>, si lega dunque all'argomento principale del capitolo, e cioè quello volto a dimostrare che lo Stato misto debba andare verso lo Stato popolare. Allo scopo di evitare i naturali disordini e scontri tra popolari e grandi che si originano quando la repubblica, come nel caso della romana, inclina verso il Senato, simbolo per eccellenza dei grandi, è importante che la repubblica come Stato misto prenda le caratteristiche dello Stato popolare. Dunque, anche in questo caso, Giannotti riprende delle idee machiavelliane ma le contamina con l'autorità aristotelica in modo da radicalizzarle e mostrare una tale convinta adesione al regime popolare che, alla fine, sacrifica l'idea machiavelliana dei «tumulti». Se, dunque, si doves-

---

<sup>37</sup> Come Giannotti scrive quasi citando *verbatim* Aristotele, Libro III della *Politica*, «il popolo per sé medesimo è debile, considerando ciascuno popolare separatamente (perché, considerando l'aggregato di tutti i popolari insieme, non è debole il popolo, ma molto più forte che non sono i grandi)».

<sup>38</sup> Anche se Giannotti non ne cita il nome, è difficile non vedere una critica diretta all'argomento machiavelliano di *Discorsi* I. 4.

se individuare uno schema relativo all'utilizzo che Giannotti fa dell'autorità aristotelica in questo caso, è chiaro che esso consiste nel riutilizzare le idee dello Stagirita allo scopo di proporre un pensiero repubblicano che è caratterizzato da una forte componente filo-popolare. Le idee machiavelliane che più si prestano a essere re-interpretate nel quadro dell'opzione repubblicana popolare difesa da Giannotti sono radicalizzate attraverso il ricorso a tesi aristoteliche.

## 5. *Conclusione*

Lungi dall'essere una ripetizione pedissequa delle idee di Aristotele, l'aristotelismo di Giannotti applicato al tema del governo misto diventa il mezzo attraverso cui presentare un'opzione popolare repubblicana. Se c'è un aspetto che caratterizza la temperie culturale e politica in cui vive Giannotti, questo si lega sicuramente ad un utilizzo innovativo del pensiero aristotelico. Molti degli intellettuali che parteciparono alla repubblica radicale del 1527-1530, anche da orientamenti diversi, si rivelarono, poi, tra i più importanti esponenti dell'aristotelismo politico del XVI secolo: nomi come Piero Vettori, Bartolomeo Cavalcanti, Antonio Brucioli. Quest'ultimo utilizza ripetutamente l'autorità aristotelica per legittimare le sue idee su Stato misto e altre questioni fondamentali nel suo contesto. Cavalcanti andò a lavorare presso la corte di Ferrara, dove fu autore di vari commenti alle opere di Aristotele, tra le quali uno dei più famosi è sulla *Retorica* e poi pubblicò in tarda età un trattato comparativo sulle repubbliche che dipende in gran parte da idee aristoteliche. Piero Vettori fu fine umanista e autore di uno dei commenti alla *Politica* più noti del XVI secolo, la cui influenza fu enorme anche nel pensiero inglese del secolo successivo. Giannotti non fa eccezione rispetto a questi esponenti dell'ultimo repubblicanesimo fiorentino nel XVI secolo ma anzi porta a un livello ulteriore la possibile applicabilità di alcune idee aristoteliche all'opzione repubblicana, nella sua versione popolare. In questo senso, come si è tentato di mostrare nel presente contributo, Giannotti utilizza la fonte aristotelica per radicalizzare molte idee che egli riprende da Machiavelli e dall'esperienza pratica delle due repubbliche fiorentine che, più

di ogni altra, segneranno il pensiero repubblicano del XVI secolo: quella di Soderini tra il 1498 e il 1512 e quella estrema del 1527-1530. Il suo è un aristotelismo militante, ennesimo esempio di come, lungi dal poter essere considerato come un monolite in opposizione rispetto alle modernizzazioni del discorso politico che si fanno spesso partire dagli inizi del XVII secolo, l'aristotelismo politico si confermi un linguaggio politico in continua evoluzione e con un enorme grado di flessibilità concettuale e ideologica anche in piena età moderna.

### *Bibliografia*

ARISTOTELE, 2002, *Politica*, con testo greco a fronte, a cura di Carlo Augusto Viano, Milano: BUR.

ALBERTINI RUDOLF (VON), 1995, *Firenze dalla repubblica al principato: storia e coscienza politica*, Torino: Einaudi.

ANZILOTTI ANTONIO, 1912, *La crisi costituzionale della Repubblica fiorentina*, Firenze: Multigrafica.

BARTHAS JÉRÉMIE, 2008, "Machiavelli e i libertini fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo. Col Sermone sopra l'elezione del gonfaloniere del libertino Pierfilippo Pandolfini (1528)", *Rivista storica italiana*, n. 120 (2), pp. 569-603.

BISACCIA GIUSEPPE, 1978, *La "Repubblica fiorentina" di Donato Giannotti*, Firenze: Leo S. Olschki editore.

BLYTHE JAMES M., 2014, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.

BRIGUGLIA GIANLUCA, 2015, *L'animale politico: Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma: Salerno editrice.

CADONI GIORGIO, 1978, *L'utopia repubblicana di Donato Giannotti*, Varese: Giuffrè.

CADONI GIORGIO, 1980, "Ancora sulla 'Repubblica fiorentina' di Donato Giannotti: per una cronologia delle varianti d'autore", *Storia e Politica*, n. 19, pp. 1-27.

CADONI GIORGIO, 1994, "L'autocritica di Donato Giannotti", *Crisi della mediazione politica (Machiavelli, Guicciardini, Giannotti)*, Jouvance: Roma, pp. 237-260.

CANFORA LUCIANO, 2013, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari: Laterza.

CHAMBERS MORTIMER, 1961, "Aristotle's Forms of Democracy", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n. 92 (61), pp. 20-36.

- DEL LUCCHESI FILIPPO, 2009, *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, London: Bloomsbury.
- DEL LUCCHESI FILIPPO, FROSINI FABIO, MORFINO VITTORIO (a cura di), 2015, *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy, and Language*, Leiden-Boston: Brill.
- FUBINI RICCARDO, 1994, *Italia quattrocentesca: politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Roma: FrancoAngeli.
- GARIN EUGENIO, 1978, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roman-Bari: Laterza.
- GIANNOTTI DONATO, 1540, *La repubblica de' Viniziani*, Roma: Antonio Blado d'Asola.
- GIANNOTTI DONATO, 1850, *Della repubblica fiorentina*, in Filippo Luigi Polidori (a cura di), *Opere politiche e letterarie di Donato Giannotti collazionate sui manoscritti, precedute da un discorso di Aldo Vannucci*, 2 voll., Firenze: Le Monnier.
- HANKINS JAMES, 2010, "Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic", *Political Theory*, n. 38 (4), pp. 452-82.
- HANKINS JAMES, 2019, *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge: Harvard University Press.
- HANSEN MOGENS HERMAN, 1999, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, London: University of Oklahoma Press.
- HANSEN MOGENS HERMAN, 2005, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy*, Copenhagen: Danske Videnskabernes Selskab.
- HÖRNQVIST MIKAEL, 2004, *Machiavelli and Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LANDI SANDRO, 2006, *Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne. Sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux Lumières*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- LINTOTT ANDREW, 1992, "Aristotle and Democracy", *The Classical Quarterly*, n. 1 (42), pp. 126-127.
- LO RE SALVATORE, 2006, *La crisi della libertà fiorentina. Alle origini della formazione politica e intellettuale di Benedetto Varchi e Piero Vettori. Alle origini della formazione politica e intellettuale di Benedetto Varchi e Piero Vettori*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- NICCOLÒ MACHIAVELLI, 2018, *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, introduzione di Michele Ciliberto, Milano: Bompiani.
- MARSILIO DA PADOVA, 1966, *Defensor Pacis* (nella traduzione in volgare fiorentino del 1363), a cura di Carlo Pincin, Torino: Fondazione L. Einaudi.
- MILLAR FERGUS, 2002, *The Roman Republic in Political Thought*, London-Hanover: University Press of New England.

- MULIERI ALESSANDRO, 2020, "Machiavelli, Aristotle and the Scholastics. The Origins of Human Society and the Status of Prudence", *Intellectual History Review*, no. 31 (4), pp. 495-517.
- MULIERI ALESSANDRO, 2021 (forthcoming), "The Language of Democracy from Aristotle to Machiavelli", *History of Political Thought*, no. 42 (3), pp. 389-413.
- MUSTI DOMENICO, 2013, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari: Laterza.
- NAJEMY JOHN M., 2014, *Storia di Firenze*, Torino: Einaudi.
- NEDERMAN CARY J., 2020, *The Bonds of Humanity. Cicero's Legacies in European Social and Political Thought, ca. 1100-ca. 1550*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- PEDULLÀ GABRIELE, 2011, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio»*, Roma: Bulzoni.
- PEDULLÀ GABRIELE, 2021, "Athenian Democracy in Late Middle Ages and Early Humanism", in Dino Piovani, Giovanni Giorgini (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Middle Ages to the Contemporary Era*, Leiden-Boston: Brill.
- PEDULLÀ GABRIELE, 2021, "Athenian Democracy in the Italian Renaissance", in Dino Piovani, Giovanni Giorgini (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Athenian Democracy. From the Middle Ages to the Contemporary Era*, Leiden-Boston: Brill.
- POCOCK JOHN GREVILLE AGARD, 1980, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglossassone*, 2 voll., Il Mulino: Bologna (ed. or. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975).
- POLIBIO, 2008, *Storie*, 8 voll., a cura di Domenico Musti, BUR.
- RIDOLFI ROBERTO, 1942, "Sommaro della vita di Donato Giannotti", *Opuscoli di storia letteraria e di erudizione*, Firenze: Bibliopolis.
- RIKLIN ALOIS, 2008, "Division of Power avant la lettre: Donato Giannotti (1534)", *History of Political Thought*, n. 2 (24), pp. 257-272.
- ROTH CECIL, 1929, *L'ultima repubblica fiorentina*, trad. it. di Ada Neppi Modona, Firenze: Vallecchi.
- RUSSO FRANCESCA, 2009, "L'idea di Res Publica e pensiero anti-tirannico in Donato Giannotti negli anni dell'esilio", *Annali Università degli Studi Suor Orsola Benincasa*, pp. 207-222.
- RUSSO FRANCESCA, 2016, *Donato Giannotti pensatore politico europeo*, Napoli: Guida Editori.
- SANESI GIUSEPPE, 1981, "Un discorso sconosciuto di Donato Giannotti intorno alla Milizia", *Archivio storico italiano*, n. 8 (7), pp. 13-27.
- SCHÜTRUMPF ECKART, 2014, *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*, Paderborn: Wilhelm Fink.

- SILVANO GIOVANNI, 1990, «Introduction», in Donato Giannotti, *Repubblica fiorentina. A critical edition and introduction*, Genève: Droz.
- SILVANO GIOVANNI, 1993, *Della Repubblica de' Viniziani, ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze: Leo S. Olschki.
- SOLDINI HÉLÈNE, 2014, *Les Républiques de Donato Giannotti: une biographie d'un républicain florentin du XVIe siècle*, tesi di dottorato Istituto universitario europeo.
- STEPHENS JOHN N., 1983, *The Fall of the Florentine Republic 1512-1530*, Oxford-New York: Clarendon Press.
- TAFURO ANTONIO, 2007, *Donato Giannotti, dalla Repubblica di Venezia alla Repubblica di Firenze*, Napoli: Dante & Descartes.
- TARANTO DOMENICO, 2006, *La mikté politica tra antico e moderno dal "quartum genus" alla monarchia limitata*, Roma: Franco Angeli.
- THORNTON JOHN, 2011, "La costituzione mista in Polibio", *Montesquieu.it*, n. 1 (23).
- TROMBONI LORENZA, 2010, "Filosofia politica e cultura cittadina a Firenze tra XIV e XV secolo: i volgarizzamenti del *Defensor pacis* e della *Monarchia*", *Studi danteschi*, pp. 79-114.
- TOSTE MARCO, 2018, "Tantum pauper quantum diues, tantum ydiota quantum studiosus: How Medieval Authors Made Sense of Democracy", *Von Natur und Herrschaft. "Natura" und "Dominium" in der politischen Theories des 13. Und 14. Jahrhunderts*, a cura di Delphine Carron, Matthias Lutz-Bachmann, Anselm Spindler, Marco Toste, Frankfurt a. M., pp. 281-351.
- Vatter Miguel E., 2000, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Berlin: Springer.
- VENTURELLI PIERO, 2009, *Teorie e immagini del governo misto" nel Cinquecento: i casi di Gasparo Contarini, Donato Giannotti, Paolo Paruta e Traiano Boccalini*, tesi di dottorato, Università di Bologna.

*Abstract*

DA MACHIAVELLI A ARISTOTELE. DONATO GIANNOTTI SUL GOVERNO MISTO E IL REGIME POPOLARE NELLA *REPUBBLICA FIORENTINA*

(FROM MACHIAVELLI TO ARISTOTLE. DONATO GIANNOTTI ON THE MIXED CONSTITUTION AND THE POPULAR REGIME IN THE *FLORENTINE REPUBLIC*)

*Keywords:* Giannotti, Machiavelli, Aristotele, Polybius, mixed regime

This article analyzes Donato Giannotti's theories of the mixed constitution and the popular regime in his work *The Florentine Republic* in two different ways. First of all, it reconstructs the debt of Giannotti's ideas with the thoughts of Polybius and Machiavelli. Second, it pays particular attention to Giannotti's extensive engagement with Aristotle and Aristotelian language in his theory of the mixed regime. It is shown that, even if Giannotti at times draws on Machiavelli, he provides ideas that incorporate Aristotle and Aristotelian language in order to present a specific popular theory of republicanism.

ALESSANDRO MULIERI  
KU Leuven/Research Foundation Flanders  
Leuven (Belgium)  
alessandro.mulieri@kuleuven.be

EISSN 2037-0520



CARLOS ALBERTO MURGUEITIO MANRIQUE

*LA GRANDE PENSEE* DE NAPOLEÓN III (1858 – 1861).  
LA ESTRATEGIA FRANCESA PARA FORJAR  
UN IMPERIO AMERICANO

*Introducción*

Antes de 1861, los litigios de México con Francia, el Reino Unido, e incluso con España, habían sido resultado de los reiterados abusos perpetrados por parte de algunos ciudadanos mexicanos contra súbditos europeos asentados en el país y sus propiedades. Los incidentes desafortunados, que se registraron desde 1833, arrojaron como víctimas, tanto a los representantes de las legaciones diplomáticas, como a los de las casas comerciales extranjeras asentados en los puertos. En México se reemprendió la matanza sistemática de extranjeros (Lida 1999: 13), especialmente de españoles y franceses, dedicados al comercio y las haciendas. No era de gratuito que el antiguo ministro francés en México, M. Deffaudis, calificase a los nativos o naturales, como “hombres rudos y groseros, acostumbrados a no obedecer ni respetar más argumentos que los de los cañones”. Estos incidentes, producto de los conflictos civiles en que derivaban las divisiones y rencillas partidistas, terminaron recargando al erario mexicano de cuantiosas pérdidas<sup>1</sup>, traducidas en el pago de indemnizaciones a los súbditos y sus empresas, y reparaciones a las potencias ofendidas. Sin embargo, pese a la frecuencia de los atentados, las querellas se resolvían como de costumbre, a partir del empleo de la fuerza y mecanismos de presión, como la movilización de las marinas de guerra, los bloqueos navales y la apropiación de las aduanas, siendo especialmente sensibles las de Veracruz y Tampico en el golfo de México.

---

<sup>1</sup> El primer bloqueo naval francés, decretado en 1838, forzó la firma de una convención que obligó al gobierno mexicano a indemnizar con 600.000 pesos, pagaderos en menos de seis meses, a las víctimas francesas de los daños e injurias infringidas en los puertos mexicanos. Wynne (1951:20).

La intervención francesa de México fue el único proyecto exitoso, dirigido desde Europa, que consiguió imponer una monarquía en Hispanoamérica tras la culminación de las guerras de independencia frente al imperio español. Pese a su importancia como hecho histórico, al poner en entredicho la soberanía del hemisferio, en clara violación a la doctrina Monroe, y amenazar la misma supervivencia del modelo republicano en las Américas, que parecía sucumbir ante las renovadas tendencias expansionistas, el fenómeno fue poco estudiado tras su bochornoso final, percibiéndose incluso una especie de desdén entre los historiadores decimonónicos a ambas orillas del océano Atlántico. *L'affaire du Mexique* fue considerado por los académicos franceses desde 1871, como un desprestigio para el legado histórico de las revoluciones y la vocación libertaria del tricolor nacional. Incluso hoy llama la atención cómo ni siquiera se hace mención a esta infructuosa campaña en el *Musée des Invalides* en París. Mientras, para los mexicanos, encargados de reconstruir el país tras la derrota del segundo Imperio mexicano, en 1867, el incidente representó un humillante atentado contra el estado y el pueblo. Otro pasaje indigno de ser recordado, aún más lamentable que el de 1846 – 1848, al ser más costoso y prolongado.

Las primeras obras publicadas en Francia fueron de carácter oficial y estuvieron a cargo de civiles y militares próximos al círculo de Napoleón III. De tipo propagandístico, estuvieron destinadas a presentar al público las razones aparentes de la expedición (Martinière 1974: 143). La versión de Émile de Kératry, oficial del ejército legionario francés, justificó la conquista de México como una respuesta legítima a los reclamos del banquero suizo Jean Baptiste Jecker ante el gobierno de Benito Juárez, quien desconoció las obligaciones crediticias contraídas por sus predecesores Félix de Zuloaga y Miguel Miramón, y, además, le impidió al extranjero la explotación de una concesión minera en Sonora. Michel Chevalier, discípulo del sansimonismo y el furierismo, y profesor del *College de France*, quien había vivido en México y era cercano a la corte, completó de aclarar el panorama, cuando reveló en su obra *Le Mexique ancien et moderne*, que la motivación principal de la *grande pensée* tenía un propósito

civilizatorio, imperialista si se quiere, que no sólo consistía en intentar restaurar el dominio colonial de los franceses en el Nuevo Mundo, sino invertir el orden en el hemisferio<sup>2</sup>, restaurando el viejo proyecto de unidad y prosperidad de los pueblos latinos, cuyo éxito, naturalmente, dependía de la proyección y consolidación de la influencia francesa en Hispanoamérica, la cual había sido perdida como consecuencia de la Revolución Francesa, la derrota napoleónica en Haití, y los errores del primer Imperio francés en España.

Las expectativas de Luis Napoleón eran optimistas, estaban basadas en la teoría y los cálculos de las leyes de gravitación universal formulados por el mismo Chevalier, y en los informes distribuidos por agentes europeos tales como el barón de Wagner, ministro de Prusia, quien aseguraba, equivocadamente, que en México se daban “las más vivas simpatías en favor de la intervención francesa”, y que “Juárez era impopular, frágil y detestado” (De la Torre Villar 1968:13). Desde los inicios del siglo múltiples viajeros habían plasmado en sus memorias imágenes de México y luego las difundieron mediante publicaciones. El primero de ellos fue el “Ensayo político” del barón de Humboldt, que incentivó la codicia y la curiosidad. Luego, en las décadas de 1830, 1840 y 1850, Pierre Charpenne, M. de Lanenaudiere, Isidore Löwenstein, Gabriel Ferry, Paul Duplessis, Charles Olliffe, Arthur Morelet y el abate Emmanuel Domenech, tocaron en sus obras los grandes temas relativos a México, resumiéndose en al menos seis; a) las riquezas inagotables del país, b) la desastrosa situación política, c) los defectos de los mexicanos, d) las reformas que se podrían introducir, e) los inconvenientes que habría que afrontar de llevar a cabo las reformas, y f) sugestión o petición de una intervención francesa, lo que sería un bien para todos<sup>3</sup>.

En resumen, resaltan los conceptos negativos que los viajeros europeos les atribuyeron a los mexicanos, destacándose la propensión a la vagancia, la depravación, la

---

<sup>2</sup> Enfintin, Prosper, “Le point de vue sur le Mexique de l’intellectuel Saint Simonien Michel Chevalier, professeur d’économie politique et collaborateur de la Revue des Deux Mondes”, en: Andreis y Suárez de la Torre (2009: 17).

<sup>3</sup> Helguera, Margarita. “Posibles antecedentes de la intervención francesa”, en: Pani (2012:128).

incapacidad, la ignorancia y superstición, y la inmoralidad, todas causas de la anarquía crónica que compartía con todas las repúblicas hispanoamericanas. Estas referencias calificativas sobre la población mexicana rayaban en la contrariedad cuando los mismos autores hacían referencia al territorio mexicano, que era considerado como el más rico del Nuevo Mundo, al ser al mismo tiempo; un formidable almacén de materias primas baratas y suficientes para abastecer a las industrias y fábricas europeas; un mercado abundante, de unos 10 millones de personas, en donde colocar los productos manufacturados y los artículos comerciales obtenidos en otras latitudes por las compañías y firmas francesas, y el principal depósito de plata, muy útil para efectuar el intercambio con Oriente.

A cambio de la invasión, ocupación y vasallaje de México, el emperador se comprometía a inculcar el espíritu científico, precedente indispensable para “el desarrollo de las ventajas del trabajo intelectual, la agricultura, la industria y el comercio”<sup>4</sup>, entre los habitantes nativos, y promover la construcción de vías férreas, impulsar las compañías de vapores y poner, a través de un canal transístmico, al país y a toda la región dentro del movimiento universal. Pero para que estos designios fuesen posibles, era necesario mantener en México un ejército expedicionario, que según las memorias de los generales Charles F. du Barail, Frédéric Forey y François Bazaine, sumó entre 20,000 y 30,000 efectivos<sup>5</sup>, e instaurar un príncipe europeo en la Ciudad de México. Así México debía convertirse en un baluarte inexpugnable, en donde Francia quedase dispuesta para frenar las futuras ambiciones de la Unión Americana sobre los istmos centroamericanos.

Según los planes trazados, las fuerzas expedicionarias, bien disciplinadas y desplegadas desde Europa, se encaminarían hacia el centro del país, y gozarían, supuestamente, del apoyo de una fuerte corriente monárquica con ascendiente entre la

---

<sup>4</sup> Soberanis, Alberto. “Tres proyectos científicos y culturales bajo el segundo imperio mexicano, 1864 – 1867”, en: Galeana (2011: 203).

<sup>5</sup> Destacándose los veteranos de la guerra de Crimea, de las campañas de Argelia e Italia, y un batallón de negros sudaneses obsequiados por el pachá de Egipto. Conte Corti, Egon Caesar. *Maximiliano y Carlota*, p, 135.

población local e indígena. La participación de las fuerzas conservadoras, estimada en alrededor de 50,000 efectivos, dirigidos por el general Leonardo Márquez y el padre Francisco Javier Miranda, estaban comprometidas a defender al gobierno provisional o “la regencia”, conformada por Juan Nepomuceno Almonte y la Junta de Notables que lo rodeaba. Ellos mismos, en 1863, «resguardaron el ascenso de Maximiliano de Austria, desde la insalubre Veracruz hasta el altiplano»<sup>6</sup>. Sin embargo, la verdad revelada por Michael Costeloe, fue que solo «los hombres de bien», un sector compuesto por militares, prefectos y hacendados de la alta sociedad, caracterizados por «los elevados ingresos, el origen hispánico<sup>7</sup>, la buena educación, su adscripción al catolicismo» (Costeloe 2000: 35), y el apoyo a la causa monarquista de inspiración francesa con tal de resolver la inestabilidad del país<sup>8</sup>.

Los trabajos académicos sobre los antecedentes de la intervención francesa en México continuaron escasos hasta la década de 1960, cuando a raíz del centenario luctuoso resurgió un renovado interés. Las nuevas investigaciones, escritas por historiadores estadounidenses, cuestionaron la versión tradicional de Kératry, revelando otro tipo de motivaciones, tanto económicas como diplomáticas, para darle sentido a la *grande pensée* de Napoleón III. Dexter Perkins, Carl H. Bock, Alfred y Katheryn Hanna, recurrieron a los archivos europeos y mexicanos, encontrando que los litigios legales entre el banquero Jecker y el gobierno de Juárez, tan sólo habían servido de pretexto para lanzar la empresa intervencionista. También señalaron las enormes ventajas comerciales que ofrecía para entonces México, como proveedor de algodón, en un momento de escasez y ascenso general de los precios del

---

<sup>6</sup> García Ugarte, Marta Eugenia. “El Obispo Labastida y la intervención”, en: Galeana (2011: 40 – 41).

<sup>7</sup> Existía en México una numerosa red de españoles provenientes del norte de la península; vascos, cantábricos y montañeses. Lida (1999: 13).

<sup>8</sup> “Los conservadores mexicanos consideraban que la respuesta que el conservadurismo galo había desarrollado contra el liberalismo revolucionario mantenía un paralelismo con las circunstancias de México, y, además, permitía contrarrestar con sus mismas armas a los liberales”. Rodríguez Piña, Javier, “Sobre la presencia del conservadurismo en México durante la primera mitad del siglo XIX”, en: Andreis y Suárez de la Torre (2009: 10).

ramo, complementando lo expuesto por Shirley Black, en su tesis doctoral, cuando aseveró acerca de la importancia de las minas de plata mexicanas para Francia. Por otro lado, Nancy Barker y John Phelan revisaron a Kératry y Chevalier, y apoyaron dichas versiones devolviéndole a los diplomáticos franceses la trascendencia perdida por el auge del economicismo.

En México, durante la coyuntura de 1968, Ernesto de la Torre recopiló los decretos y la correspondencia de Benito Juárez y sus secretarios, y documentos oficiales extranjeros referentes a la intervención, que revelaron las reacciones y discusiones suscitadas en el legislativo francés y en el Congreso de los Estados Unidos de América sobre el incidente. Su obra, incluyó la Convención franco – austriaca de Miramar, firmada en Trieste, el 10 de abril de 1864, en la que el nuevo imperio mexicano reconoció su vasallaje ante el imperio francés. Más recientemente, bajo la coordinación de Patricia Galeana, varios autores mexicanos y austriacos ampliaron los estudios desde nuevos enfoques y perspectivas. Los trabajos fueron resultado de la exhaustiva revisión de los fondos relativos al segundo Imperio mexicano, que componen el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México, y el Archivo de la Casa Real de la Corte y del Estado en Viena. Algunos de los estudios confirmaron el *lobby* de las principales figuras del conservadurismo mexicano, los obispos de Puebla y Oaxaca, Pelagio Antonio de Labastida y José María Covarrubias, y el diplomático José María Gutiérrez de Estrada, en las cortes de París y Roma, como factores determinantes para que se organizase el despliegue.

Este trabajo, escrito desde un enfoque de historia diplomática, y una perspectiva conectada, pretende aclarar las motivaciones de Napoleón III para inmiscuirse en los asuntos mexicanos, desde 1858, y determinar la invasión del país en 1861. Tras revisar la correspondencia del ministro plenipotenciario de la legación francesa en México, Dubois de Saligny, de los ministros de Exteriores Francisco Zarco y Manuel María Zamacona con el legado mexicano en París y de los agentes mexicanos en Washington, proveniente del Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores de la Ciudad de

México, y contrastar dicha información con la historiografía, *l'affaire du Mexique*, se presenta como el resultado de una confluencia de factores, que, concatenados, determinaron la ejecución de un plan metódico y a gran escala, que buscó expandir la influencia francesa por el mundo, aprovechándose de la coyuntura ideal para alterar un cambio trascendental en el orden geopolítico global.

### 1. *Los intereses franceses en México*

En 1858, el segundo imperio francés cumplía seis años, y sus territorios de ultramar aún se hallaban reducidos a Argelia, que había sido adherida por Carlos X en 1830, y algunas islas y litorales estratégicamente ubicados alrededor de las principales rutas comerciales del mundo. Estos enclaves, útiles para el intercambio de bienes y la obtención de materias primas, tales como las estaciones pesqueras de bacalao de Saint Pierre y Miquelón (Terranova), las pequeñas Antillas de Guadalupe y Martinica, productoras de azúcar, y el territorio selvático de Guyana, en la América meridional, desde donde se obtenía la goma del árbol del caucho, eran los últimos vestigios de su antiguo imperio colonial en el Nuevo Mundo. Dichos reductos, sumados a los viejos puestos negreros de Senegal, Guinea y Gabón, en África tropical, las islas Mayota, Mauricio y Borbón, en el océano Índico, las cinco posesiones portuarias en el subcontinente indio, y los protectorados de Tahití y las Marquesas en el Pacífico, conformaban la totalidad de los territorios de ultramar. Pero ninguno de ellos había sido incorporado por Napoleón III, quien hasta 1854 consideraba, tomando como referencia a Argelia, «que las colonias no eran muy convenientes y que representaban una debilidad para la metrópoli, ya que eran difíciles de mantener en prosperidad, y la protección de su comercio prevenía a Francia de comprar productos en mercados más ventajosos» (Bury 1964: 119).

Paradójicamente, ese mismo año, el emperador retomó la aventura colonial, que recibió un impulso sin precedentes en el siglo XIX, manteniéndose vigente hasta 1870, bajo la dirección del *Quai d'Orsay*, y la supervisión de las Tullerías. La estrategia, concebida como fundamental para el desarrollo de

una política exterior expansiva, consistía en la alianza con Inglaterra (Schefer 1963: 26). Desde 1851, Napoleón III se había decidido por el libre comercio. Prematuramente redujo las tarifas proteccionistas, y firmó, en 1860, el tratado comercial Cobden – Chevalier, que eliminó los aranceles entre las dos naciones. La participación conjunta de sus escuadras y ejércitos en la guerra de Crimea, entre 1853 – 1856, y la incursión combinada en la China meridional, demostraron los beneficios de la comunión. Además, ambos gobiernos se proclamaron defensores del liberalismo, y se comprometieron a controlar y defender las principales rutas comerciales, especialmente los estrechos, y a promover la construcción de canales interoceánicos, instalaciones portuarias y ferrocarriles, con el fin de acelerar el intercambio comercial y el flujo de capitales hacia los enormes mercados orientales.

El primer paso de Napoleón III fue consolidar la influencia francesa en el Mediterráneo, concebido por tanto por él como por los sansimonianos<sup>9</sup>, como el “lecho nupcial de los mundos”<sup>10</sup>, a través de la guerra, diplomacia y las inversiones. Durante la guerra de Crimea, el imperio francés apoyó a Estambul, y su flota naval ayudó a frenar las ambiciones rusas en Tracia y el Bósforo. Luego, Luis Napoleón se proclamó defensor de las minorías católicas que habitaban la región y se abrogó el derecho de intervenir militarmente para protegerlas. Fue así como desde 1856 aumentaron las actividades de los ingenieros y banqueros franceses en el Levante. Pequeñas comunidades galas se asentaron fuera de Estambul; en Damasco, Beirut, Jerusalén, y otras ciudades, e incluso en Egipto. La obstinación de construir un canal en Suez, como

---

<sup>9</sup> La teoría de la gravitación universal y de la física de los mundos, elaborada por Saint Simon, en 1813, bajo el título de Mémoire sur la gravitation, era una filosofía de la naturaleza humana, la cual reconocía, que, el destino de la especie era el de encontrarle solución a los problemas sociales a partir de la explotación de la naturaleza externa y la modificación de los entornos geográficos. Charléty (1969: 41).

<sup>10</sup> La vinculación de Francia con Oriente se remontaba al legado común dejado por los romanos, a la era de las cruzadas y a la incursión napoleónica de 1797. El segundo Imperio francés, buscaba estrechar los lazos con Oriente a través de la precisión de la ingeniería puesta al servicio de la fraternidad universal. Los ferrocarriles y los canales serían el vínculo material, en tanto que los bancos el espiritual. Charléty (1969 : 157 – 158).



ruta alternativa hacia la India se remontaba a los proyectos de Bonaparte, entre 1798 – 1799. El proyecto fue abandonado, pero en 1834, los sansimonianos dirigidos por Barthélemy P. Enfantin y sus pupilos de la Escuela Politécnica, iniciaron los análisis topográficos en la zona donde se emplazaría el canal. Las obras iniciaron en 1854, en plena guerra con Rusia, cuando el pachá de Egipto le otorgó la concesión al ingeniero Ferdinand de Lesseps, primo de la emperatriz Eugenia.

Argelia era la otra puerta de los franceses en África y el mundo musulmán. Los compromisos allí, y luego en el resto del Magreb, consistían en modificar las instituciones, las costumbres y prácticas indígenas, para integrar al territorio y sus habitantes a la civilización europea. Napoleón III pretendía construir una nueva sociedad, integrada por ciudadanos de todas las religiones bajo una única tutela, y por lo tanto, debía asimilar a la población confesional a través de la educación en la lengua y cultura francesas, para luego convertirlos en elementos racionales, dispuestos a abrazar la ciencia. Las intenciones, altruistas, contemplaban cambios en el régimen de propiedad de la tierra, la adopción y uso de las técnicas agrícolas modernas, y el fomento de la colonización europea. Durante la década de 1850 Argelia no peleó, y para 1860, la situación se agravaba como consecuencia del impacto de las plagas, la sequía y la difuminación del cólera, fenómenos que diezmaron la población. Además, estallaron insurrecciones armadas que desafiaron la dominación francesa. El sentimiento de desilusión general se apoderó de funcionarios, soldados y colonos. El desenlace de la campaña parecía desastroso, e incluso, para calmar los ánimos, el emperador tuvo que trasladarse temporalmente a Argel. Allí reconoció que Argelia era «una bala en la pierna, y un reino que nadie sabía cómo gobernar» (Bury 1964: 125).

Fuera del Levante, Egipto y el Magreb, España era la pieza clave del engranaje que soportaba el esfuerzo Napoleón III. Su proyecto panlatínista, consistía en que Francia ejerciera su influencia sobre la península ibérica y desde allí proyectarse sobre el Nuevo Mundo. Le conservaba especial afecto a su aliada, y se empeñó en procurarle rejuvenecimiento y mayor protagonismo. El periodista Gabriel Hugelmann, colaborador

del segundo Imperio, experto en las relaciones con España y director del *Journal de Madrid*, exaltó las virtudes de una unión de propósitos entre las dos potencias latinas y católicas. En las revistas, *La revue espagnole et portugaise*, lanzada en 1857, y convertida luego en, *La revue des races latines* (Témime 1971: 618), y en *La revue des deux mondes*, dirigida por Michel Chevalier, quedaron bien expuestos los puntos del programa geo ideológico del panlatinismo, y la teoría geopolítica que lo sustentaba. Según esta doctrina, Francia era, «no solamente el alma, sino también el brazo de la “raza” latina. Sin ella, y sin su enérgica iniciativa y luces, sentimientos elevados y poder militar, el grupo de las naciones latinas, incluida España, estaría reducido a ser una triste figura en el mundo» (Chevalier 1983: 403). El programa enfatizaba en la coherencia cultural y espiritual entre Francia, Italia, España y Portugal, debido a la cercanía lingüística y religiosa. Todos atributos que, hábilmente, fueron extendidos a las repúblicas hispanoamericanas y al imperio de Brasil.

Pese al legado histórico de amistad y parentesco de las nuevas repúblicas con Francia, el incremento de su protagonismo en Iberoamérica era una novedad para las generaciones vivas, que ya no estaban acostumbradas a ser gobernadas allende el océano, y que habían perdido su conexión espiritual, si es que alguna vez existió, con París. Primero, Napoleón III acuñó el término discursivo de *l'Amérique Latine* (Phelan 1979: 3), para resaltar la matriz común latina, y los vínculos culturales, lingüísticos y religiosos existentes entre España y Portugal, y sus antiguos dominios en el Nuevo Mundo con Francia, que, al estar mejor situada en los métodos de la ciencia y la tecnología, reclamaba su papel de liderazgo. Francia ponía al servicio, beneficio común y defensa de sus parientes pobres y atrasados de ambos hemisferios, aliados y *protégés*, el ingenio industrial, la vocación comercial y financiera, y su poderío militar.

Según el historiador Guy Martinière, el designio mexicano de Napoleón III se mantuvo en secreto hasta 1858, y sólo los consejeros más íntimos conocían los propósitos. Es claro que su plan no fue producto del altruismo, sino de la habilidad diplomática y astucia política, y su despliegue y éxito dependió

de que se presentase la coyuntura ideal. Su deseo de asistir al establecimiento de una dinastía europea en México, ya había sido comunicado al primer ministro británico Disraeli (Bury 1964: 133). Él desempeñaría un papel civilizatorio, que iniciaría con la constitución de una monarquía como la de Brasil<sup>11</sup>, donde ya Francia poseía notable influencia, gozando del respaldo de España y de otros poderes europeos. La misión consistía en convertir a México en un país sólido, capaz de brindar estabilidad y tranquilidad para los negocios, y a la vez servir de gendarme de la latinidad, como un tapón para frenar la eventual pero segura expansión de los Estados Unidos de América en las Antillas y en Centroamérica, donde chocarían con los franceses, que ya proyectaban construir un canal interoceánico<sup>12</sup>. Así las cosas, *la grande pensée* de Napoleón III, lejos de ser producto de elucubraciones románticas, estaba basada en cálculos racionales y operaciones aritméticas.

La presencia de franceses no era rara en los principales puertos del Golfo de México, como Tampico, Veracruz y Campeche, también en ciudades y regiones del interior, como Puebla, México, Morelia, Oaxaca, el Bajío y Guadalajara, e incluso en las áreas de la frontera con los Estados Unidos de América, como Sonora y Baja California. Desde el siglo XVIII formaban el grupo más grande de extranjeros en Nueva España, resultado natural de los pactos de familia de los Borbones y la alianza sostenida desde 1701 hasta 1789, cuando se vio entorpecida. El censo al que hace referencia Jacques Houdaille, menciona 800 familias de origen francés radicadas en la Nueva España entre 1700 a 1820 (Houdaille 1961:146), la mayoría sujetos exitosos, educados, profesionales y con habilidades y destrezas técnicas de utilidad. Houdaille, señala que para 1820, aproximadamente 25% eran soldados y expertos oficiales, y casi todos los demás trabajaban en actividades relacionadas con el comercio. Durante las décadas de vida republicana, los franceses conformaron un grupo privilegiado y numeroso, sólo superados por la suma de los

---

<sup>11</sup> Avenel, Jean David. “La prensa y la intervención francesa en México”, en: Galeana (2011:138).

<sup>12</sup> El gobierno de Nicaragua le había propuesto a Luis Napoleón, la construcción de un canal que llevaría su nombre. Schefer (1963: 30).

segmentos que continuaron identificándose bajo la categoría de peninsulares e isleños canarios, al final españoles.

La colonia francesa no demeritó su importancia después de 1821. El censo de 1849, impulsado por la efímera segunda república francesa, y llevado a cabo en México por el ministro plenipotenciario, André Levasseur, contó 1,737 cabezas de familia, lo que significaba, que al menos 6,000 personas, incluyendo mujeres, niños y sirvientes franceses estaban regados en el inmenso territorio. Otras cifras más optimistas o exageradas, suponían un total de 20,000 personas. La particularidad de esta población, a todas luces minoritaria, era que operaba bajo un espíritu de clan, se comportaba con ínfulas de superioridad en la vida cotidiana, se negaba a la naturalización, y celebraba con emotividad el calendario y las fiestas nacionales francesas. Tales usos alimentaban los prejuicios entre la población nativa o indígena, urbana y campesina, muy arraigada a sus costumbres y valores, instintivamente temerosa de las novedades y hostil hacia los extranjeros, especialmente a los franceses, que desde antaño habían sido considerados herejes y apóstatas. Por fortuna pocos de ellos eran latifundistas o dueños de minas, ambas actividades sensibles, por lo que resultaban extrañas las manifestaciones de odio y venganza practicadas contra ellos por los ciudadanos mexicanos.

Los desafortunados incidentes, definidos como brotes xenofóbicos (Barker 1976: 607), fueron registrados en los informes de la legación francesa, compuesta por cónsules, vicecónsules y agentes del segundo Imperio regados por México. En Puebla, durante las jornadas de 1833, la plebe señaló a los residentes franceses de desatar la epidemia de cólera envenenando el agua del aljibe público (ivi: 599). En Veracruz y Tampico, entre 1837 y 1838, los comerciantes franceses fueron acosados y sus bienes pillados, tanto por “hordas de maleantes” como por los partidos en pugna, quienes confiscaban sus propiedades para tramitar préstamos, recaudar fondos y repartirse los botines. Desesperados, los extranjeros apelaron a la protección de su gobierno (Hanna y Katheryn 1973-219), y tramitaron las quejas de las injurias de las que habían sido víctimas ante el Ministerio de Asuntos

Extranjeros de París. La respuesta fue el bloqueo y bombardeo sobre Veracruz, seguido de la firma de la Convención de marzo de 1839 que posteriormente fue ampliada, primero por Mariano Arista, en diciembre de 1851, y luego, por Santa Anna, en junio de 1853. En la última, México aceptó pagarle al recién instaurado segundo Imperio francés la suma de 1.759,000 pesos<sup>13</sup>.

Desde 1853, en consonancia con Francia, España impulsó una política más agresiva en América y Asia. Por primera vez desde 1833, movilizó la flota dispuesta en La Habana para defender a sus nacionales de los nuevos vejámenes y embargos comerciales de los que eran víctimas en México. El gobierno español de Ramón María Narváez levantó un embargo sobre Veracruz, y forzó a los mexicanos a indemnizar a sus súbditos. En respuesta a los reclamos, Manuel Payno reconoció el capital y los intereses adeudados, en 2.411,941 pesos (Pi – Suñer Llorens 2006:146), una cifra superior a la deuda con los franceses. Sin embargo, pese a la presión de la diplomacia naval, la deuda no fue cancelada durante la Guerra de Reforma. La mesa negociadora, conformada por el plenipotenciario español Miguel de los Santos Álvarez y el secretario de Hacienda de Juárez, Miguel Lerdo de Tejada, resolvió, en julio de 1856, tramitar el pago de los bonos y dividendos de los acreedores españoles<sup>14</sup>. Pero luego, la masacre de cinco peninsulares en Cuernavaca conllevó una ruptura diplomática, que dejó a la legación francesa a cargo de los intereses españoles en México<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Según lo establecido en diciembre de 1851, los reclamos de Jecker, Torre y Co., sumaban 109,143 pesos y los de Lermont P. Fort y Co., 274,784. En junio de 1853, Santa Anna reconoció otros 28 reclamos, cuyo total era de 1.374,928 pesos. Wynne, William. *State Insolvency and Foreign Bondholders*, p, 19.

<sup>14</sup> Para Manuel Payno los únicos acreedores legítimos eran Lucas de la Tijera y la Casa Agüero González, cuyas deudas sumaban la cantidad de 2.625,472 pesos. Pi – Suñer Llorens (2006:160).

<sup>15</sup> Las relaciones entre Francia y España se fortalecieron desde 1857, cuando España les brindó a las fuerzas expedicionarias de Luis Napoleón la base de Manila y su marina de las Filipinas, para intervenir en la Cochinchina, deponer el reino de Anam y reemplazarlo por un protectorado en Saigón, que se erigió en 1862. La acción fue una represalia en respuesta al asesinato de unos misioneros católicos. Pero el fervor nacionalista español se dejó sentir con

Como lo señalan los trabajos de Dexter Perkins, Carl H. Bock, Alfred y Katheryn Hanna, para 1861, el imperio francés sufría una desastrosa escasez de algodón. La recién iniciada Guerra Civil Americana, estaba perjudicando el suministro de ese ramo a la sensible industria textil francesa, dependiente en un 90% de las importaciones provenientes de los puertos de la cuenca del río Misisipi, principalmente de Nueva Orleans, que luchaba por la secesión en la Confederación Americana. Tras una revisión exhaustiva de la prensa francesa, George Blackburn explicó la consternación que causó en Francia la parálisis de la industria textil. Según su estudio, las pérdidas fueron devastadoras en las regiones manufactureras de Picardía, el Sena Inferior y Normandía, las cuales, según el censo de 1861, proporcionaban empleo a 369,644 trabajadores, que sostenían la vida de 513,500 personas (Blackburn 1991: 187). Dicha situación se agravó en abril de 1862, cuando ascendió el precio de dicho artículo<sup>16</sup>, coincidiendo precisamente con el desembarco del ejército expedicionario en México.

En su tesis doctoral, Shirley Black argumentó acerca de la necesidad que tenía el tesoro francés de mineral de plata para cubrir la balanza de pagos con Oriente y proveerse del algodón que requería para alimentar la industria textil. Este hecho completa el panorama, ya que las minas de Nueva España habían financiado el funcionamiento del imperio español durante el siglo XVIII<sup>17</sup>, y las de Zacatecas, Guanajuato y Tasco, aunque mermadas, seguían operativas. El desierto del norte permanecía casi inexplorado. Según el diario del jesuita alemán, Ignaz Pfefferkorn, el territorio de Sonora guardaba valiosas existencias del metal aún sin explotar, y aunque pocos se habían mostrado dispuestos a lidiar con los indios apaches,

---

mayor intensidad desde 1859, a raíz de la campaña de Marruecos y la toma de Tetuán.

<sup>16</sup> El precio del algodón comenzó a subir desde la captura de Nueva Orleans por la flota de la Unión, en abril de 1862. El precio se elevó por lo menos tres veces hasta el otoño de 1863, luego descendió un poco en 1864, pero no volvió al nivel de la preguerra hasta abril de 1865, cuando terminó la conflagración. Blackburn (1991:188).

<sup>17</sup> Los situados mexicanos financiaban la estructura militar y naval del imperio. Marichal (2007:38 – 42).

que habitaban esos montes, la fiebre del oro, desprendida por el descubrimiento de los yacimientos de California, había incentivado las incursiones de aventureros, entre los que se contaban ciudadanos americanos y súbditos franceses. Los segundos eran escasos en esas latitudes, aunque existían pequeñas comunidades en Guaymas, Hermosillo y Mazatlán, y algunos de ellos gozaban de privilegios, concesiones territoriales y mineras. Otros, como Hippolyte du Pasquier de Dommartin y Charles Pindray, buscaban establecer colonias agrícolas, y, Gaston R. de Rousset – Boulbon, antiguo expedicionario de Argelia, junto al banquero suizo Jean Baptiste Jecker, explotar el metal a través de la Compañía Restauradora de las Minas de Arizona<sup>18</sup>.

Fue así como Sonora se convirtió en una zona de fricción (Herrera 2011: 137). Para el *Quai d'Orsay* y las Tullerías, la república de los Estados Unidos de América podía permanecer poderosa y próspera, pero ni los franceses ni los españoles estarían dispuestos a tolerar su presencia y comportamiento como ama del golfo de México. Según los estimativos, desde allí podría dominar las Antillas y Centroamérica, hasta convertirse en administradora de los productos del Nuevo Mundo. Por tal motivo para Napoleón III, México debía mantener su independencia e integridad territorial, a través de un gobierno estable y con la asistencia europea. Así se restituiría la latinidad de este lado del océano, su poder y prestigio, y se garantizaría la seguridad de las últimas colonias francesas y españolas. La confluencia de los factores que convocaron la acción se presentó como consecuencia del estallido de la Guerra Civil Americana, a la que Francia reaccionó lanzándose sobre México, y tal y como lo hizo en Indochina, con la ayuda española.

---

<sup>18</sup> Las actividades de Jecker en la minería se remontaban a 1852, por lo que los réditos extraídos en ese ramo han debido ser más importantes que el préstamo conferido a Miguel Miramón, el 29 de octubre de 1859, el cual aparentemente, según la versión clásica de Kératry, justificó la intervención francesa. Black (1978: 59).

## 2. *El contexto perfecto para la grande pensée*

Desde 1860 circularon en los pasillos del *Quai d'Orsay*, rumores referentes a la eventual intervención francesa en México. El conde Alexandre Walewski, hijo ilegítimo de Napoleón Bonaparte y ministro de Relaciones Exteriores de Luis Napoleón, irradiaba entusiasmo al resto del gabinete imperial. La delegación plenipotenciaria de Francia en México, conformada por Aimé Louis Victor du Bosc, marqués de Radepon, autor del libro *La Turquie de l'Amérique*, y el vizconde Alexis de Gabriac, señalaban simpatía con el proyecto. Así lo expresaban sus despachos y cartas, que afirmaban que los habitantes indígenas y extranjeros favorecerían la llegada de un rey europeo (Schefer 1963:39). Mathieu de Fossey, hombre de negocios, diplomático y profesor, quien había vivido en diferentes regiones de México desde 1831, respaldaba esas elucubraciones. En su obra *Le Mexique*, enfatizó, que una intervención francesa tendría amplia aprobación entre los nativos (Martinière 1974:147). Pese a los buenos augurios, cifrados a ambos lados del océano, *la grande pensée*, debía aguardar a que se presentase el contexto ideal. La oportunidad para jugarse el destino del mundo, pues según el emperador, «la prosperidad de América no podía ser un asunto indiferente para Europa, porque de allí provenían las materias primas que abastecían las fábricas y alimentaban el comercio» (Phelan 1979:13).

El restablecimiento de la supremacía francesa en Europa se había consolidado con la derrota de Austria, la unificación de Italia bajo la dinastía piamontesa, y el ensanchamiento territorial del estado con la adhesión de Saboya y Niza. Con las fronteras modificadas a su conveniencia y sin mayores peligros aparentes, Napoleón III quedó libre para actuar en ultramar. Intervino en Indochina, desde 1857, y la ocupó en 1861. Mientras, México esperaba. Como las incursiones expedicionarias en Turquía, Egipto y Argelia, el proyecto mexicano había sido interpretado por Napoleón III y sus ministros, según las leyes de la física de los mundos, contenidas en la *Mémoire sur la gravitation* de Saint Simon. Como ya se dijo, sus pupilos de *l'Institut Polytechnique* que



habían llevado sus ideales a la praxis en Levante y África, aplicando los conocimientos científicos y la técnica moderna en beneficio de la humanidad, estaban listos para hacer lo propio en Hispanoamérica (Dunbar 1988:232).

El triunfo del republicano Abraham Lincoln en las elecciones de los Estados Unidos, provocó, en febrero de 1861, la secesión de los 13 estados sureños, que conformaron los Estados Confederados de América. El nuevo país quedó dueño de un territorio de dos millones de kilómetros cuadrados e incluía nueve millones de habitantes. México quedaba con fronteras con ambas entidades, pues la antigua república de Texas formaba parte de la Confederación, mientras los territorios de Nuevo México y Arizona y el estado de California permanecieron en la Unión original. De esta manera, el gobierno de Benito Juárez, recién reinstaurado en Ciudad de México, tuvo que lidiar con las presiones de las capitales: Richmond y Washington. La primera buscó reconocimiento diplomático, y la segunda impedir el establecimiento de relaciones formales entre México y los separatistas. Para marzo de 1861, los asuntos mexicanos atormentaban a Lincoln, quien reconoció que el desempeño de la Guerra Civil Americana agravaría el bienestar de los gobiernos democráticos del hemisferio, pues con esto, las intervenciones europeas en Santo Domingo y México eran inevitables. Lincoln reaccionó nombrando a Thomas Corwin, ministro plenipotenciario en la ciudad de México, y éste se reunió con Juárez, garantizándole la integridad territorial e independencia política (Hanna y Kathryn 1973: 49).

Mientras tanto, en Washington, el ministro plenipotenciario mexicano Matías Romero previno a Lincoln sobre los riesgos del eventual triunfo de los ejércitos de la Confederación en el área de la frontera y el golfo de México. Respondiendo a las intenciones del presidente americano, Romero esgrimió que una de las voluntades de la Confederación era expandir el sistema de la esclavitud en el vecindario, a lo que Juárez se opondría irremediablemente. Su postura, abolicionista, fue elevada al Congreso, y sirvió de preámbulo para la intervención. Fue así como en la Guerra Civil Americana, que estalló el 12 de abril, el gobierno legítimo de México se puso del lado de la Unión Americana y de Lincoln, mientras los de Francia y

España tomaron la posición contraria. La situación convino a los europeos, pues divididos los Estados Unidos de América, menguarían sus pretensiones sobre el Caribe. El vacío dejado por el gendarme del hemisferio fue bien aprovechado, pues en el verano de 1861 la doctrina de James Monroe quedó sin efecto.

España se mostraba beligerante. Su gobierno, encabezado por el general Leopoldo O'Donnell y el ministro Fernando Calderón y Collantes, se lanzó a la recuperación de la antigua parte hispana de Santo Domingo, con tal de salvarlo de los americanos y de los haitianos, e incursionó, junto a Francia, en México, empleando 40 embarcaciones construidas en la Gran Bretaña, y usando a Cuba y a Puerto Rico como bases desde donde lanzar las operaciones (Sánchez y Pereira 2010: 217). Como los franceses, los españoles buscaban castigar a Juárez por anunciar la moratoria y expulsar al embajador Joaquín Francisco Pacheco (Pi-Suñer Llorens 2006:181), pero superaban en bríos a sus aliados, y se aprovecharon de la guerra para incrementar el gravamen que cobraban a las importaciones provenientes de los puertos yanquis en Cuba y Puerto Rico.

Hábilmente, Napoleón III, guiado por la moderación y la prudencia, trató de ganar el consentimiento de los británicos en beneficio de su empresa, ofreciéndose en primera instancia como mediador entre los beligerantes (Villegas Revueltas 2006: 95). El emperador se guardaba para actuar. Quería evitar una guerra inoportuna y la eventual derrota. Fue sólo cuando el parlamento británico se decidió por la neutralidad, con tal de proteger el comercio y sus posesiones americanas, pobremente defendidas, que Luis Napoleón corrió el riesgo de intervenir a discreción (Sears 1921: 257). El *lobby* diplomático emprendido por los delegados de Washington Davis en Londres, si bien resaltó la importancia de la Confederación como exportador de algodón, no logró convencer a la Cámara de los Comunes de intervenir en su favor frente a Lincoln y la Unión Americana. Seguido, la Gran Bretaña levantó las prohibiciones para

exportar armamentos y municiones a cualquiera de los bandos<sup>19</sup>, y envió 8,000 soldados a Canadá.

Pese a que el gobierno de la Confederación envió al agente John Thomas Pickett a México para contrarrestar la presencia del ministro de Lincoln, Thomas Corwin. Pickett tampoco logró su cometido, que consistía en convencer a Juárez de mantener la neutralidad. El contexto internacional se lo impidió. México se encontraba bajo asedio por parte de las diversas flotas europeas, y este no pudo permanecer tímido ante las propuestas que le había extendido Lincoln. Juárez necesitaba dinero y «Washington era el lugar para conseguirlo» (Hanna y Kathryn 1973: 52). Desde agosto de 1861, las tropas de la Unión Americana comenzaron a usar los puertos mexicanos del mar de Cortés, y se comprometieron a proteger ese litoral de cualquier incursión extranjera. Mientras México se definió en favor de la Unión, el emperador francés, en secreto, les apostó a los rebeldes confederados. Respaldado por el delegado confederado en París, John Slidell, con quien coincidía en pensamiento, Napoleón III afirmó, con razón, que el éxito del designio mexicano dependía del triunfo militar de la Confederación.

Ambos proyectos, la intervención francesa en México, y la secesión planteada por la Confederación, compartían el mismo destino. Pero para evitar acciones de guerra contra la fuerza naval de la Unión Americana, Francia se proclamó oficialmente neutral el 10 de junio de 1861, un mes antes de romper con México, y de desplegar el desembarco del primer ejército expedicionario en las playas de Veracruz. La prensa francesa se encontraba dividida en torno a las movidas del emperador. George M. Blackburn expuso cómo los diarios conservadores, tanto bonapartistas como borbónicos, opuestos al sistema republicano, aprobaban la intervención, mientras la oposición

---

<sup>19</sup> Al parecer, las medidas prohibitivas para el comercio de armas no se cumplieron. El capitán James D. Bulloch, agente de la Confederación en Europa y Gran Bretaña, contrató la construcción de 3 acorazados en el astillero de Dublín. Las embarcaciones, llamadas Florida, Alabama y Alexandra, fueron trasladadas a Nassau, donde izaron las banderas confederadas. La entrega se efectuó entre marzo de 1862 y junio de 1863. A lo que hay que agregar, que, en secreto, Napoleón III construyó barcos de guerra para la Confederación. Bemis (1963: 380).

liberal, incluida la orleanista, favorable a la Unión, la repudiaba<sup>20</sup>. Fue así como los diarios oficialistas explicaron al público francés, que la intervención en México, era el resultado de la negativa de Juárez de pagar a sus acreedores, resaltando los reclamos del banquero Jean Baptiste Jecker. Para incentivar los ánimos nacionalistas entre el público, la prensa apeló a las afinidades culturales, históricas y lingüísticas, que vinculaban a Francia con México y Nueva Orleans. Según la propaganda, «mientras los yanquis eran en esencia teutónicos y protestantes, los mexicanos y algunos de los rebeldes confederados, eran de origen latino y católicos» (ibídem).

El nuevo ministro plenipotenciario del imperio francés en México, Dubois de Saligny, quien reemplazó a M. de Gabriac<sup>21</sup>, llegó a Veracruz en noviembre de 1860, semanas previas al restablecimiento de Juárez en la ciudad de México y a la fuga del presidente conservador Miguel Miramón hacia Europa. Saligny, concebido por algunos estudiosos como «el genio malo de Francia» (Hanna y Kathryn 1973:35), al ser definido como la figura siniestra detrás de la intervención, y por otros como un mero intérprete de los designios mexicanos del emperador, no se distanció de la línea de sus predecesores. Todos los agentes franceses, incluyendo al barón de Deffaudis, Alleye de Cypres, André Levasseur y el vizconde de Gabriac, habían apoyado, cada uno en su momento, el proyecto intervencionista. Algunos incluso habían colaborado con prácticas de piratería, aprovechándose de los desórdenes, razón por la que fueron detestados por los juaristas (Hanna y Kathryn 1973:35).

Pese a las diferencias que existían entre Saligny y los dignatarios del gobierno de Benito Juárez, en marzo de 1861, el primero trató de negociar con Francisco Zarco, recién asumido Secretario de Relaciones Exteriores, el reconocimiento diplomático de Francia a cambio de «las satisfacciones financieras» (Hanna y Kathryn 1973:35). Dicha convención,

---

<sup>20</sup> Mientras la prensa conservadora se difundía sin obstáculos; *l'Union, Gazette de France, Le Pays, Moniteur y Monde*, la republicana circulaba bajo la censura, representada por; *Courrier, Le Temps, Le Siècle, La Presse y l'Opinion Nationale*. Blackburn (1991:178).

<sup>21</sup> Saligny fue enviado a México en calidad extraordinaria o *ad interim*, por un periodo de seis meses. Había cumplido misiones diplomáticas en Texas. Barker (1976: 411).

denominada Saligny – Zarco, no fue ratificada por el Congreso mexicano. Los diputados liberales alegaron, que, en octubre de 1859, el banquero Jecker, había recibido, ilegalmente, de parte de Miguel Miramón, «derechos para cobrar 15 millones de pesos en bonos internos del tesoro mexicano, garantizados por el embargo sobre las aduanas y la recaudación de los demás impuestos, como compensación de sólo un millón y medio, girados en antiguos bonos»<sup>22</sup>. La transacción, considerada como una infamia, trajo efectos desastrosos.

El contrato, firmado por Miramón y Jecker ante el antiguo ministro del tesoro, Pedro Fernández del Castillo y el escribano Esteban Villalba, rezaba en su artículo 12, que, «por ningún motivo, autoridad alguna podría suspender los efectos respecto a la amortización de los bonos una vez emitidos, bajo pena de destitución e inhabilidad perpetua para obtener cargo público»<sup>23</sup>. Con esto había quedado legalmente expreso, que cualquier gobierno que se negase a efectuar los pagos, incluso aquel que declarase la moratoria, podría ser depuesto. Naturalmente, Saligny respaldó los reclamos de Jecker y le otorgó la protección de sus colores.

Ambos sujetos aprovecharon la ocasión para hacer negocios. El agente francés fundó, junto al secretario de estado de la Confederación, Judah P. Benjamin, nativo de Luisiana, la efímera compañía comercial del estrecho de Tehuantepec, que pretendió revocar la concesión de tránsito y transporte ofrecida por Juárez a los yanquis mediante el tratado McLane – Ocampo. Mientras, el banquero suizo, transfirió, en febrero de 1861, el 30% de las ganancias sobre los intereses de los bonos mexicanos al presidente del legislativo francés, el duque de Morly (Bemis 1936: 389). De esta manera, la deuda de Jecker quedó amarrada a la política exterior de Francia y definió la rudeza y el carácter de la legación francesa en México. Desde la primavera, el emperador estaba listo para desplegar la intervención. El decreto de Juárez, del 29 de mayo de 1861, que suspendió los pagos de la deuda de Londres por un año e

---

<sup>22</sup> Wynne, *State Insolvency and Foreign Bondholders. Selected Case Histories of Governmental Foreign Bond Defaults and Debt Readjustments*, p. 20.

<sup>23</sup> Documento 15936, Contrato firmado por Miguel Miramón y el banquero Jean B. Jecker, fechado el 31 de octubre de 1859, Exp. 593, Leg. 39, ASRE.

interrumpió el flujo de la plata por dos (Bemis 1936: 389), y que luego fue amparado por el Congreso, el 17 julio, fue repudiado por Saligny y Charles Wyke, ministro plenipotenciario británico, y conllevó el rompimiento de las relaciones de México con Francia y Gran Bretaña.

El fracaso de la convención Saligny – Zarco y la moratoria de las deudas decretada por Juárez fueron sin duda los incidentes que provocaron la intervención francesa, pero no podemos evadir, ni olvidar la larga lista de atropellos cometidos, tanto por particulares como por militantes partidistas, contra las vidas y propiedades de extranjeros, e incluso contra los representantes de las legaciones diplomáticas. Este tipo de sucesos, que se repitieron durante la vigencia de la Guerra de Reforma, degradaron las relaciones diplomáticas de México. El robo de Laguna Seca, cometido por los liberales Manuel Doblado y Jesús González Ortega, en agosto de 1860, dentro de los límites de los estados de Guanajuato y Zacatecas, comprometió los 1.127,424 pesos destinados a cubrir parte de los intereses adeudados a los tenedores de los bonos británicos. Luego, en octubre, se presentó el asesinato del vicecónsul de Francia en Tepic; en noviembre, Miguel Miramón confiscó otros 600,000 pesos del consulado británico de Veracruz, y; en febrero de 1861, el gobernador de Tamaulipas, Juan José de la Garza, se apropió en Tula de la plata en tránsito hacia Londres (Villegas Revueltas 2006:100).

Melchor Ocampo le alertó a Juárez acerca de las medidas que tomaría Napoleón III en México. En carta enviada a Andrés Oseguera, secretario de la legación mexicana en París, manifestó, que «el peligro estaba en las pillerías del señor Doblado, y que el cónsul británico, George Mathews, estaba furioso porque Miramón se había llevado los fondos»<sup>24</sup>. A lo que agregó, que falsamente, “Saligny había visitado a Juárez, asegurándole que el emperador no quería de modo alguno mezclarse en las cuestiones domésticas de México, sino proteger los intereses de sus naturales”<sup>25</sup>. Mientras tanto, Juárez se esforzaba por demostrar absoluta normalidad. Su

---

<sup>24</sup> Carta de Melchor Ocampo a Andrés Oseguera, fechada 1 de diciembre de 1860, en: Weckman (1962: 224).

<sup>25</sup> *Ibidem*.

carta, dirigida a Oseguera, y enviada un mes después, contrasta con lo dicho por Ocampo. Dice, que “es preciso que se convenzan los gobiernos europeos de lo que tanto se les ha dicho de la opinión de la nación en favor de la Constitución. Nunca pudo la reacción decir lo que nosotros hoy; la nación está tranquila y se procura la seguridad de la propiedad y de las personas, como lo pueden atestiguar nacionales y extranjeros”<sup>26</sup>. Sin embargo, el incidente ocurrido en el puerto de San Blas, en el litoral Pacífico, en febrero de 1861, en el que murió el médico francés Federico Rieck, y que fue perpetuado por unos tales Coronado y Antonio Rojas, del partido gobiernista o liberal, demostró que Juárez estaba equivocado en sus afirmaciones sobre la tranquilidad de la república.

### 3. *La intervención francesa en México*

Según la comunicación emitida por el capitán Jervin, al gobernador de Sinaloa, Plácido Vega, desde el buque *La Sérieuse*, “el médico francés Federico Rieck, había sido cruelmente ultrajado, y fallecido poco después a consecuencia del atentado”<sup>27</sup>. En represalia el buque francés apuntó las cañoneras sobre San Blas y exigió la reparación de 10,000 pesos para la familia de la víctima, la destitución inmediata y castigo de los culpables, y un saludo de 21 cañonazos al pabellón de Francia<sup>28</sup>. De no conseguir sus reclamos, Jervin amenazaba con iniciar el bombardeo del puerto. En referencia al incidente, Francisco Zarco escribió a Saligny el 12 de febrero de 1861, exponiéndole que, “el presidente Juárez había dispuesto que se le devolviera al Dr. Rieck los once mil pesos que le había exigido el coronel Rojas, y 20,000 pesos más a su familia, a título de indemnización”<sup>29</sup>. Zarco añadió, “que el tal

---

<sup>26</sup> Carta de Juárez a Andrés Oseguera, fechada el 28 de enero de 1861, Weckman (1962: 224).

<sup>27</sup> Carta del capitán Jervin a Plácido Vega, fechada el 25 de diciembre de 1860, en: *ivi*: 229.

<sup>28</sup> Carta del capitán Jervin a Plácido Vega, fechada el 25 de diciembre de 1860, en: *ibidem*.

<sup>29</sup> Carta de Francisco Zarco a Dubois de Saligny, fechada el 12 de febrero de 1861, en: *ivi*. 228.

Rojas había sido detenido y que se le sometería a proceso, y le rogó a Saligny que le hiciera un severo extrañamiento al capitán Jervin, por la conducta que tuvo en San Blas<sup>30</sup>.

Las referencias a los bonos de Jecker aparecen en la correspondencia de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México desde el 4 de mayo de 1861. En carta del ministro francés Saligny al canciller Francisco Zarco, fechada el 2, amenazó al gobierno de Juárez, que, de no llegar a un acuerdo para el pago de las deudas, incluida la de Jecker, le aseguraba la ruina. La propuesta de Saligny consistía en la reducción de 15 a 10 millones del monto del capital que México adeudaba a Jecker, según lo dispuesto por la convención de Miramón. Además, “del cobro para Francia del 20% de los impuestos recaudados por los estados y el gobierno federal, y del 15% de los montos provenientes de las aduanas”<sup>31</sup>. La primera carta de Francisco Zarco al recién posesionado ministro plenipotenciario de México en París, Juan Antonio de la Fuente, le informó sobre de la insolencia de Saligny, y recomendó acciones ante el *Quai d’Orsay*. Siguiendo sus palabras, “Saligny había manifestado que su gobierno estaba resuelto a obligar al de México al cumplimiento de ese contrato, empleando si fuese necesario el apremio de la fuerza”<sup>32</sup>. Luego, en el mismo documento agregó, que, “ese préstamo faltó al principio de la neutralidad, y facilitó recursos a la reacción para prolongar la guerra civil, y aún para provocar una intervención”<sup>33</sup>.

Francisco Zarco envió respuesta a Saligny buscando encontrar las razones de sus impropiedades y ofrecer una propuesta a las inquietudes manifestadas. En cuanto a los bonos de Jecker, expuso las graves dificultades que presentaban para su gobierno, por el origen de dicho negocio, por el gravamen resultante para la república, y por la deplorable situación en que había quedado el erario después de

---

<sup>30</sup> Carta de Francisco Zarco a Dubois de Saligny, fechada el 12 de febrero de 1861, en: *ibidem*.

<sup>31</sup> Documento 15931, Carta de Dubois de Saligny a Francisco Zarco, fechada el 2 de mayo de 1861, Legajo 39, Expediente 593, ASRE.

<sup>32</sup> Documento 15928, Carta de Zarco a Juan Antonio de la Fuente, fechada el 4 de mayo de 1861, Legajo 39, Expediente 593, ASRE.

<sup>33</sup> Documento 15928, Carta de Zarco a Juan Antonio de la Fuente, fechada el 4 de mayo de 1861, Legajo 39, Expediente 593, ASRE.



tres años de guerra civil. Según Zarco, “el gobierno de Juárez se mostraba dispuesto a negociar un arreglo justo y equitativo, pero había razones que le impedían celebrar un convenio inmediatamente”<sup>34</sup>. Antes, debía instalarse un nuevo Congreso, a quien, según la Constitución, correspondía la revisión de los pactos internacionales que celebrase el ejecutivo. Zarco agregaba que Juárez no podía faltar a sus deberes y tomar solo la responsabilidad del arreglo de una cuestión tan grave, no sólo por los intereses del erario, sino por ser motivo de susceptibilidad nacional. Otra carta de Zarco, dirigida a Juan Antonio de la Fuente, denotó la consternación en la que se hallaba la legación mexicana en París. Así lo exponía de la Fuente: “no me puedo explicar un cambio tan violento en la política francesa con relación a sus exigencias pecuniarias, tratándose del agio más repugnante”<sup>35</sup>.

Las elecciones al Congreso mexicano, celebradas a finales de mayo de 1861, le permitieron a Juárez enfrentar la oposición interna y regularizar su carácter frente a las presiones externas. Los decretos del 29 de mayo y del 17 de julio fueron contundentes. México no podía pagar sus deudas. El 77% de los impuestos a las importaciones eran reclamados por los extranjeros, «el 27% por los tenedores de bonos de la deuda de Londres, el 24% por la convención inglesa, el 10% para reponer los atrasos de la casa de moneda de Guanajuato, y solo el 8% para la convención francesa» (Villegas Revueltas 2006:9), y Juárez se negó a entregar sus ingresos aduaneros, fundamentales para reorganizar la administración pública, antes de imponer el impuesto a la renta, el cual vigorizaría la acción del gobierno y permitiría abolir las exacciones vejatorias.

El 18 de julio, la prensa de la Ciudad de México publicó la ley que ordenaba la suspensión de pagos a las convenciones extranjeras por un periodo de dos años, y echó a rodar la noticia por las calles. Sorprendido, Saligny escribió al canciller Manuel María Zamacona, quien recientemente había reemplazado a Francisco Zarco, regañándolo por no haberle avisado acerca de

---

<sup>34</sup> Documento 15930, Carta de Zarco a Saligny, fechada el 4 de mayo de 1861, Legajo 39, Expediente 593, ASRE.

<sup>35</sup> Carta de J.A. de la Fuente a Melchor Ocampo, fechada el 8 de mayo de 1861, en: Weckman (1962: 229).

la determinación de Juárez, ni haberse opuesto a ella. Así opinó Saligny de dicho decreto, “me parece superfluo, y no he titubeado en considerarlo como apócrifo y mentiroso. En efecto, yo hubiera creído hacer una injuria a vuestro gobierno creyéndolo capaz de disponer así, despreciando sus compromisos más sagrados, de la legítima propiedad de otro y de tomar parte en una tentativa tan audaz e insensata contra los derechos y la dignidad de Francia”<sup>36</sup>. Mientras en México Saligny la arremetía contra Juárez, en la cancillería mexicana de París, Juan Antonio de la Fuente, trataba de explicar la actitud de su gobierno a Édouard Thouvenel, ministro de Relaciones Exteriores de Francia. Así lo expresó en su carta del 20 de julio, “en cuanto a la deuda del señor Jecker, el gobierno de México no podía prever la grave trascendencia que le había dado el emperador de Francia a ese reclamo”<sup>37</sup>.

De la Fuente invitó a Thouvenel a superar el altercado, comprometiéndose a cumplir con brevedad a las obligaciones pecuniarias. Pero el 24 de julio la amenaza de Saligny tomó forma. El desastre surgió como consecuencia del rompimiento de las relaciones diplomáticas. Saligny aprovechó la coyuntura expresando en su misiva, que, “en la situación actual, no le quedaba a Francia otra alternativa que defenderse y vengar sus derechos y el honor indignamente ultrajados”<sup>38</sup>. El recurso inmediato sería la fuerza, y era al gobierno mexicano decidir si iba a dejar las cosas venir hasta ese extremo. Los británicos respaldaron los reclamos franceses con agravios y advertencias. Charles Wyke, en carta al canciller Zamacona, aclaró que, “la ejecución de la ley financiera, lejos de beneficiar a la nación la sumirá en dificultades mayores, aumentando considerablemente sus compromisos para con sus acreedores y al mismo tiempo hiriendo en su raíz el crédito y la prosperidad comercial”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Documento 15877, Carta de Saligny a Manuel María Zamacona, fechada el 20 de julio de 1861, Legajo 39, Expediente 587, ASRE.

<sup>37</sup> Documento 16101, Carta de Juan A. de la Fuente a M. Thouvenel, fechada el 20 de julio de 1861, expediente 608, Legajo 39, Expediente 608, ASRE.

<sup>38</sup> Documento 15880, Carta de Saligny a Zamacona, fechada el 24 de julio de 1861, Legajo 39, Expediente 587, ASRE.

<sup>39</sup> Documento 15871, Carta de Charles L. Wyke a Manuel Zamacona, 25 de julio de 1861, Legajo 39, Expediente 587, ASRE.

Pese a cifrarse una intervención y posible invasión de México, la correspondencia entre Zamacona, desde Ciudad de México, y De la Fuente, radicado en París, revela la perfecta sincronía de las acciones diplomáticas del gobierno de Juárez. Estos dos agentes emprendieron una ofensiva diplomática en ambos lados del océano para fomentar el antagonismo y la discordia entre las potencias europeas, logrando dividir las y menguando su capacidad punitiva. No cabía duda de que las disposiciones del gobierno británico y las de su representante en México, eran más cordiales, y por tal razón había que explotar el espíritu de rivalidad y celo que los alejaba de Francia. El 29 de septiembre de 1861, el canciller Zamacona advirtió a De la Fuente, que, “la Inglaterra de la libertad civil y religiosa, engreída en su calidad de acreedora privilegiada desde la fundación de la república, no podía simpatizar con las miras del gobierno francés y de su representante en México, sobre la intervención que se estaba obrando”<sup>40</sup>. Era cierto que a la Gran Bretaña no le convenía echar sobre México un gravamen mayor al acumulado por las deudas en su favor, que correspondían a la contraída en Londres y a la pactada por la Convención Inglesa, ambas durante la década de 1820.

Además, De la Fuente expuso a Zamacona, que, “pese a que existía, aparentemente, una consonancia de miras y simultaneidad de acción entre los representantes de ambos poderes, el inglés era sensible al antagonismo existente”<sup>41</sup>. Coincidió, en que los británicos no trabajarían en beneficio de Napoleón III, pues reconocían que las reclamaciones del banquero Jean Baptiste Jecker eran aberrantes, por lo que no sería difícil establecer un desacuerdo pese a la alianza que parecía ligarlos contra México. En abril de aquel año, España había retomado su antiguo dominio de Santo Domingo para protegerlo de los haitianos, y organizaba su marina de guerra en La Habana, compuesta por 28 embarcaciones, para movilizarlas hacia Veracruz. La audiencia celebrada en octubre en Vichy, entre Napoleón III y Juan Prim, futuro comandante

---

<sup>40</sup> Documento 16103, Carta de Manuel M. Zamacona a Juan José De la Fuente, fechada el 29 de septiembre de 1861, Legajo 39, Expediente 608, ASRE.

<sup>41</sup> Documento 15938, Carta de Juan A. de la Fuente a Manuel M. Zamacona, fechada el 29 de septiembre de 1861, Legajo 39, Expediente 593, ASRE.

de las fuerzas expedicionarias españolas, demostró que, en la medida que los británicos se alejaban de los franceses se acercaron los españoles (Schefer 1963: 102).

El 21 de octubre, las delegaciones tripartitas se reunieron en Londres para convenir el método que emplearían contra México, con tal de forzarlo a saldar sus deudas y proteger la vida y propiedades de los súbditos extranjeros. La Convención estableció que una fuerza naval combinada llevaría regimientos expedicionarios, y sería despachada hacia el golfo de México, para iniciar un bloqueo o embargo, capturar las fortalezas y establecer el control de dichas posiciones estratégicas para la navegación. Sin embargo, el acuerdo aclaraba que las fuerzas armadas desplegadas no serían utilizadas para otros propósitos, y todos se comprometieron «a no invadir el territorio, ni recibir ventajas especiales, ni intervenir en la libertad que los mexicanos tenían para escoger la forma de gobierno para el país» (Villegas Revueltas 2006:22).

La carta enviada por De la Fuente a Zamacona, el 25 de octubre, demostraba el disgusto de los delegados británicos tras la reunión de Londres, pues ya circulaban los rumores acerca de los planes secretos del emperador para ocupar México. De la Fuente informó a la cancillería mexicana, que lord Russell, a cargo del *Foreign Office*, había contestado a los Rothschild y demás acreedores ingleses, “que la intervención en México sería tarea difícil y odiosa, ya que, en realidad, nadie sabía lo que el emperador de Francia deseaba, pues era impenetrable, y sus agentes irían tan lejos como les permitiesen las circunstancias con tal de complacer sus ambiciones”<sup>42</sup>. De la Fuente advirtió al canciller sobre la necesidad de oponerle resistencia a los franceses con el apoyo de un ejército decidido, pues de lo contrario estaba seguro de que llegarían hasta la capital acompañados por los militantes del partido conservador. En referencia a España, aconsejó declararle la guerra como rechazo a la ocupación de Santo Domingo, que le serviría de advertencia para hacer titubear a los intervencionistas y a sus aliados dentro de México.

---

<sup>42</sup> Documento 16225, Carta de J.A. de la Fuente a Manuel M. Zamacona, fechada el 25 de octubre de 1861, en: Weckman, (1962: 249).

Los atentados contra la legación francesa en Ciudad de México, que se registraron durante la noche del 14 de agosto de 1861, descompusieron las relaciones diplomáticas ya maltrechas. Según M. de Saligny, “a las 20 horas le habían disparado mientras se paseaba por una de las galerías del edificio, y dos horas después, un grupo de 20 músicos, acompañados de varios soldados de uniforme, se presentaron a las puertas de la legación gritando mueras, sin que interviniese la policía”<sup>43</sup>. El acoso siguió. El 3 de noviembre, el funcionario denunció ser víctima de nuevas amenazas de muerte, pero el canciller Zamacona, respondió acusándolo de calumnia. Según él, Saligny «estaba empeñado en agriar las relaciones con Francia, cerrando sus oídos al gobierno de México»<sup>44</sup>. Un mes después, el 8 de diciembre, una escuadra española de veintiséis buques y seis mil hombres llegó a Veracruz y un mes después, se sumaron setecientos marinos británicos y dos mil quinientos franceses (Hanna y Katheryn 1973:44).

Las tres potencias nombraron un comité de cinco delegados con autorización para determinar el modo de recaudar el importe de las deudas y reclamaciones, pero las divergencias en miras e intereses aparecieron. Las Preliminares de la Soledad, gestionadas en febrero de 1862, lograron trazar un acuerdo entre los representantes de Gran Bretaña y España con el gobierno de Juárez. Tras la reunión de Orizaba, celebrada el día 9 de abril, cada potencia siguió una conducta distinta e independiente. La fractura se presentó tras la llegada de otros 4,000 hombres del ejército expedicionario francés al mando del general Charles F. Latrille, conde de Lorencez, junto a los elementos de la reacción mexicana, favorables a la instauración de una monarquía, como Juan Nepomuceno Almonte, Francisco Javier Miranda y Antonio de Haro y Tamariz.

El rechazo de los británicos quedó manifiesto en la misiva dirigida por el comodoro Hugh Dunlop al vicealmirante francés, Jean P. de la Gravière, el 2 de marzo, en la que señalaba, que, “el gobierno de la reina Victoria, no estaba de acuerdo sobre la

---

<sup>43</sup> Denuncia del ministro francés Saligny, fechada el 15 de agosto de 1861, en: Weckman (1962: 226).

<sup>44</sup> Documento 16110, Carta de Manuel Zamacona a Saligny, fechada el 13 de noviembre de 1861, Legajo 39, Expediente 608, ASRE.

necesidad de enviar refuerzos a México con miras a una larga ocupación militar<sup>45</sup>. Charles Wyke y Juan Prim, representantes británico y español, sostuvieron que los franceses no tenían derecho a prestar su protección a los enemigos del gobierno mexicano. Saligny se defendió señalando los abusos dirigidos contra ciudadanos franceses en las calles de Matamoros. Gravière levantó el velo aclarándoles a los presentes que la intervención sería de carácter indefinido, y que se esperaba el arribo de un príncipe que se elevaría al trono de Moctezuma y Cortés.

### *Consideraciones finales*

La intervención francesa en México debe ser reinterpretada como parte de un proyecto más amplio, de escala global, que buscaba modificar, en beneficio del imperio de Napoleón III, el orden geopolítico de la época, sacando partida, hábilmente, del estallido y desarrollo de la Guerra Civil Americana. Los intereses de Francia en México eran diversos, desde el acceso a las materias primas, tales como el algodón, hasta la existencia de un mercado considerable y apto para consumir productos manufacturados en sus fábricas, y también como depósito de metales preciosos, necesarios para impulsar el comercio con Oriente. Debido al sesgo anti imperialista, común hasta 1990, los académicos se han resistido a reconocer la vocación panlatinista del proyecto francés, que pretendió, no sólo la regeneración política de México, sino inculcar entre sus habitantes los conocimientos científicos y la técnica moderna para mejorar la vida material, y servirle, al débil estado, de potencia aliada y protectora, tanto de su soberanía como de la del istmo centroamericano, en donde estaban puestos los ojos de los yanquis. Francia entonces estaba comprometida a servir de tapón, y evitar así el eventual avance de los Estados Unidos de América sobre la región.

Pese a que *la grande pensée* de Napoleón III fue el resultado de un plan metódico y calculado, basado en las leyes de la

---

<sup>45</sup> Carta del comodoro Dunlop al vicealmirante Jean P. de la Gravière, firmada en Veracruz, el 2 de marzo de 1862, en: Díaz (1965).

gravitación universal, y desplegado de manera sagaz en el momento ideal, éste dependió desde el principio de la suerte que tuviese la causa secesionista de la Confederación Americana y de la prolongación de la Guerra Civil Americana. La correspondencia revisada, tanto la emitida por Dubois de Saligny, ministro de la legación francesa en México, como la de Francisco Zarco y Manuel María Zamacona, ministros de Exteriores del gobierno de México con el legado en París, ayudaron a reconstruir los rigores del proceso intervencionista, demostrando que, no sólo la deuda de Jecker y la moratoria decretada por Juárez y ratificada por el Congreso mexicano, sirvieron de catalizador. También los atentados y vejámenes sufridos por los extranjeros a manos de ciudadanos mexicanos, y la actitud silenciosa y desobligante de los funcionarios públicos de la república, motivaron las rencillas y alentaron a radicalizar las posiciones, hasta que se rompieron las relaciones e iniciaron las hostilidades.

### *Bibliografía*

- ASRE – Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México  
ANDREIS LISE y SUÁREZ DE LA TORRE LAURA (Coord.), 2009, *Impresiones de México y de Francia*, París y México: Maison des Sciences de l’homme – Instituto Mora.
- BARKER NANCY N., 1976, “The French Colony in Mexico, 1821 – 1861: Generator of Intervention”, en: *French Historical Studies*, Vol. 9, No. 4 (Autumn), pp. 596 – 618.
- “The French Legation in Mexico: Nexus of Interventionists”, en: *French Historical Studies*, Vol. 8, No. 3 (Spring, 1974), pp. 409 – 426.
- BEMIS SAMUEL FLAGG, 1936, *A Diplomatic History of the United States*, New York: Henry Holt and Company.
- BLACK SHIRLEY JEAN, 1978, “Napoléon III et le Mexique : un triomphe monétaire”, en : *Revue Historique*, T. 259, Fasc. 1 (525) (Janvier – Mars), pp. 55 – 73.
- Napoleon III and the French Intervention in Mexico: A Quest for Silver*, 1974, Norman: University of Oklahoma.

- BLACKBURN GEORGE M., 1991, "Paris Newspapers and the American Civil War", en: *Illinois Historical Journal*, Vol. 84, No. 3 (Autumn), pp. 177 - 193.
- BURY J.P.T, 1964, *Napoleon III and the Second Empire*. London: The English University Press.
- CHEVALIER MICHEL, 1983, *México antiguo y moderno*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CHARLÉTY SÉBASTIEN, 1969, *Historia del Sansimonismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- COSTELOE MICHAEL, 2000, *La república central en México, 1835 - 1846. "Hombres de bien" en la época de Santa Anna*, México: Fondo de Cultura Económica.
- DE LA TORRE VILLAR ERNESTO, 1968, *La intervención francesa y el triunfo de la república*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DÍAZ LILIA (Compiladora), 1965, *Versión francesa de México. Informes Diplomáticos (1862 - 1864)*, México: El Colegio de México.
- DUNBAR GARY S., 1988, "The Compass Follows the Flag: The French Scientific Mission to Mexico, 1864 - 1867", en: *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 78, No. 2 (June 1988), pp. 229 - 240.
- GALEANA PATRICIA (Coord.), 2011, *El impacto de la intervención francesa en México*, México: Siglo XXI.
- HANNA ALFRED J. y KATHRYN A., 1973, *Napoleón III in México. American Triumph over Monarchy*. México: Fondo de Cultura Económica.
- "The Roles of the South in the French Intervention in Mexico", 1954, en: *The Journal of Southern History*, Vol. 20, No. 1 (Feb.), pp. 3 - 21.
- "A Confederate Newspaper in Mexico", 1946, en: *The Journal of Southern History*, Vol. 12, No. 1 (Feb.), pp. 67 - 83.
- HERRERA OCTAVIO y SANTACRUZ ARTURO, 2011, *Historia de las Relaciones Internacionales de México, 1821 - 2010*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Volumen I.
- HOUDAILLE JACQUES, 1961, "Les Français au Mexique et leur influence politique et sociale (1760 - 1800)", en: *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*. XLVIII.
- LIDA CLARA (Comp.), 1999, *España y el imperio de Maximiliano*, México: El Colegio de México.
- MARICHAL SALINAS CARLOS, 2007, *Bankruptcy of the Empire. Mexican Silver and the Wars between Spain, Britain, and France, 1760 - 1810*, New York: Cambridge University Press.
- MARTINIÈRE GUY, 1974, "L'expédition mexicaine de Napoléon III dans l'historiographie française", en: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. 21e, No. 1 (Jan. - Mar.), pp. 142 - 173.
- PANI BANO ERIKA, 2012, *La intervención francesa en la revista Historia Mexicana*, México : El Colegio de México.



- PHELAN JOHN L., 1979, *El origen de la idea de América*. México: UNAM.
- PI-SUÑER LLORENS ANTONIA, 2006, *La deuda española en México. Diplomacia y política en torno a un problema financiero, 1821 – 1890*, México: El Colegio de México – UNAM.
- SÁNCHEZ ANDRÉS AGUSTÍN y PEREIRA CASTAÑARES JUAN CARLOS (Coord.), 2010, *España y México. Doscientos años de relaciones, 1810 – 2010*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – Comisión Española de Historia de las Relaciones Internacionales.
- SEARS LOUIS MARTIN, 1921, “A Confederate Diplomat at the Court of Napoleon III”, en: *The American Historical Review*, Vol. 26, No. 2 (Jan.), pp. 255 – 281.
- SCHEFER CHRISTIAN, 1963, *Los orígenes de la intervención francesa en México (1858 – 1862)*. México: Editorial Porrúa.
- TÉMIME ÉMILE, 1971, “Un journaliste d'affaires: Gabriel Hugelmann propagandiste au service de Napoléon III et homme de confiance de Thiers”, en: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. 18e, No. 4 (Oct. – Dec.), pp. 610 – 629.
- VILLEGAS REVUELTAS SILVESTRE, 2006, “Charles Wyke y su misión en el México juarista”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, No. 32 (julio – diciembre), pp. 5 – 32.
- Deuda y diplomacia, la relación de México con Gran Bretaña (1824 – 1884)*, 2005, México: UNAM.
- WECKMANN LUIS, 1962, *Las relaciones franco-mexicanas (1839-1867)*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, Tomo II.
- WYNNE WILLIAM A., 1951, *State Insolvency and Foreign Bondholders. Selected Case Histories of Governmental Foreign Bond Defaults and Debt Readjustments*, New Haven: Yale University Press.

*Abstract*

LA GRANDE PENSEE DE NAPOLEÓN III (1858 - 1861). LA ESTRATEGIA FRANCESA PARA FORJAR UN IMPERIO AMERICANO

(LA GRANDE PENSEE DE NAPOLEÓN III (1858 - 1861). THE FRENCH STRATEGY TO FORGE AN AMERICAN EMPIRE)

*Keywords:* French Intervention, Mexico, Napoleon III, debts, European Imperialism.

Based on the review of the official documents on the French intervention found in the Archive of the Secretariat of Foreign Relations of Mexico, this work seeks to clarify the motives of Louis Napoleon and his ministers, to interfere in Mexican affairs since 1858, and determine the intervention of the country in 1861. Without attempting to resolve the principal historiographic debates elucidated for two centuries, nor to contradict the theses previously exposed, the article offers a new perspective of the phenomenon, and raises, from an objective and post - nationalist approach, an original and broad interpretation, typical of connected history.

CARLOS ALBERTO MURGUEITIO MANRIQUE

Colegio de México -

Departamento de Historia de la Universidad

del Valle en Cali y Buga, Colombia -

CEHA (Centro de Estudios Históricos y Ambientales).

carlos.murgueitio@correounivalle.edu.co

EISSN 2037-0520

JUAN JOSÉ GÓMEZ GUTIÉRREZ

HEGEMONÍA, FILOSOFÍA DE LA PRAXIS Y LA CUESTIÓN  
DEL ARTE EN LOS *CUADERNOS DE LA CÁRCEL*  
DE ANTONIO GRAMSCI

*Introducción*

“Hegemonía” (“guiar”, “mandar”), significa la dirección intelectual y política de un grupo sobre el conjunto social en determinado momento y lugar. Por una parte supone el ejercicio del poder en tanto reconocido como racional por los subalternos hegemonzados. Por otra parte, este juego de racionalización y asentimiento es, en sí mismo, una práctica contingente susceptible de crítica. De ello se sigue que la escisión entre dirigentes y subalternos implica una racionalidad común (si bien empleada de forma activa en el caso de la producción del discurso hegemónico y de forma pasiva en el caso del asentimiento) y la potencial reversibilidad de los roles históricos.

Tomando esta definición como punto de partida, este trabajo examina la posible contribución de la estética de Antonio Gramsci a una consideración más precisa de la hegemonía desde la perspectiva de la producción, recepción y crítica de los mecanismos retóricos de consentimiento que legitiman el poder y sus resistencias. Para ello, siquiera de forma prospectiva, intentaremos articular el pensamiento sobre arte en los *Cuadernos de la cárcel* con el universo de exponentes de la filosofía italiana y la tradición marxista con los que dialoga su autor. Por el camino haremos referencia a algunas reflexiones de Gramsci sobre las nociones de historicismo, dialéctica y materialismo que permitan reconstruir su método de estudio de las relaciones entre arte y política.

Según Benedetto Croce (1924: 341), si un acto libre presupone la idea, esta, en tanto se realiza, requiere una “pasión” motivadora que ejerza de vínculo causal entre la conciencia y el mundo. Así Croce proponía como motor de la praxis una “religión” laica de la libertad, en el sentido de “concepción de la rea-

lidad que se ha transmutado en fe, convertido en base de la acción y luz de la vida moral” (Croce, 1924: 341). La praxis dependía, en suma, de un elemento emocional necesario para explicar la realidad primaria de la idea y su equivalencia con la Historia, lo cual, llevado al extremo, terminaría por reducir esta última a un mero reflejo de un espíritu inmutable y precedente a sus manifestaciones. Gramsci, sin embargo, concibe la universalización desde una perspectiva materialista, como una práctica histórica de segundo grado generada por la necesidad de actuar ante la perplejidad de lo real, que sin embargo adquiere un carácter operante en tanto define racionalmente lo verdadero y lo posible. En cada momento, lo determinante es la diferencia entre la universalidad de idea y la particularidad del acto sin ningún recurso a lo trascendente, hasta el punto de que toda sobreposición que identificase de modo absoluto lo racional y lo real suponía una construcción ideológica susceptible de crítica.

Precisamente, Gramsci reconstruye la relación de Hegel con Marx a través de la crítica del idealismo de Croce, quien, al intentar resolver la cuestión práctica, terminaba proponiendo una “liricidad de la historia” necesaria para unir causalmente lo absoluto con el acto. Ello suponía, en su opinión, una extrapolación injustificada de la estética al ámbito de la moral y la política, dando lugar a “una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía” (Q: 1222).<sup>1</sup> Si en Croce la conexión entre pensamiento y práctica debía ser sentida, en Gramsci, “el momento político como momento de la pasión” (Q: 1223) debía ser criticado exponiendo su carácter terreno.

### 1. *Sobre el concepto de hegemonía*

La hegemonía considera este argumento en el contexto de la cuestión de la dirección y el gobierno. Una vez definida la perspectiva política, esta debe realizarse según una estrategia consciente de convencimiento, por parte del conjunto social, sobre la universalidad de la pretensión de los dirigentes.

---

<sup>1</sup> A lo largo del texto citaremos los *Quaderni del carcere* como Q.

Las primeras formulaciones del término aparecen vinculadas a la necesidad, por parte del movimiento obrero, de desarrollar una estrategia “madura” de alianzas para la construcción de alternativas políticas viables, ante el fracaso de insurrecciones percibidas como voluntaristas y abstractas. En la introducción a la edición de 1872 del *Manifiesto comunista*, por ejemplo, Marx y Engels (1872 [1848]: marxists.org) advertían que los principios generales del texto permanecían vigentes a veinticinco años de la primera edición. Sin embargo experiencias como la derrota de “la comuna [de París] han demostrado que ‘la clase obrera no puede limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado en bloque [para sus propios fines].’ Más bien ‘la aplicación práctica de estos principios dependerá en todas partes y en todo tiempo de las circunstancias históricas existentes.’”

Marx combina el tono militante del *Manifiesto* con reflexiones en otros lugares, determinantes para la formación del concepto contemporáneo de hegemonía, vinculadas a su concepción general de la superestructura y la atención al necesario carácter de universalidad “historizada” del discurso dirigente y de las existencias igualmente históricas que integra. Ernesto Laclau (2000: 44-45), por ejemplo, encuentra el “punto cero” de la hegemonía en la *Crítica a la filosofía del derecho* de Hegel, donde Marx afirma que una revolución política se basa en que “una parte de la sociedad burguesa se emancipa y alcanza un dominio universal; también en que una determinada clase emprende desde su especial situación la universal emancipación de la sociedad” y de que “solo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase determinada arrogarse el dominio universal” (Marx [1821]: marxists.org). Por su parte, Gayatri Chakravorty Spivak, 2010 [1985]: 28-29), pone el énfasis en las dialécticas de la dirección política y la subalternidad examinadas en el *18 Brumario de Luis Bonaparte* (Marx 1852: marxists.org), es decir, entendiendo la práctica dirigente como “representación” de lo que permanece para sí (*vertreten* en el original), en el sentido de la cierta suplantación implícita en el “hablar en nombre de”, o refiriéndose a dislocación entre la forma jurídico-política que adquiere el sujeto subalterno y la re-

presentación (*darstellen*) del sujeto en sí, su aparición tal como es.

No obstante, las primeras referencias expresas a la “hegemonía del proletariado” como término específico solo aparecen en el contexto del marxismo ruso, durante la revolución democrático-burguesa de 1905, en términos de voluntad práctica de dirección de una mayoría heterogénea en determinadas condiciones históricas. Stalin (1954 [1906]: 242) comparaba entonces el “esquema menchevique” de aceptar la “hegemonía de la burguesía democrática” con el “esquema bolchevique” que entendía que “proletariado debe estar a la cabeza de la presente revolución”. Después, Gramsci (Q: 882) atribuyó a Lenin la autoría del “concepto y el hecho” en dos sentidos: en primer lugar, como maduración estratégica de la noción limitada de partido y sindicato: “una clase, desde que renuncia a la idea de la hegemonía o es incapaz de apreciarla, no es una clase, o no es todavía una clase, sino una corporación, un *gremio* o la suma de varios gremios” (Lenin 1974 [1911]: 55). En segundo lugar, como reflexión general sobre el carácter práctico de toda teoría y la importancia de la iniciativa de dirección, en polémica con el “materialismo vulgar” de Gueorgui Plejánov y su énfasis en la determinación económica “divinizada” (cf. Q: 309; 451).

Como testigo de la Revolución bolchevique, Gramsci (Q: 866) se interesaba en particular por el modo en que Lenin adecuaba el ejercicio del poder a las características históricas específicas de Rusia, donde “en el oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primordial y gelatinosa; en el occidente existía una relación equilibrada y en el tremolar del Estado se vislumbraba inmediatamente una robusta estructura de sociedad civil.” Esta atención al contexto cobraba más relevancia ante el fracaso de la exportación a Europa de la experiencia soviética, que puso a la izquierda internacional frente al problema de su supervivencia o, al menos, de la imposibilidad de tomar el poder. De la derrota de las sublevaciones obreras en Italia durante el *Bienio rosso* de 1919-1920, seguida del ascenso del fascismo, Gramsci terminaría por concluir, según Perry Anderson (1976a), que ninguna revolución podría tener éxito en Europa Occidental emprendiendo una “guerra de maniobra” como la librada por los bolcheviques en Oriente, donde el poder

podía tomarse con un golpe de florete bien dirigido contra los resortes de la maquinaria estatal. En Occidente los cuadros sociales tradicionales “eran capaces por sí mismos de convertirse en “fortificadísimas trincheras [...en las que] los ejércitos podrían acumular cantidades infinitas de municiones” (Q: 866). En estas condiciones era necesario sostener más bien una “guerra de posiciones”, sustanciada en tejer pacientemente alianzas entre el proletariado y otros grupos subalternos, incorporando sus intereses específicos a una “voluntad colectiva nacional-popular” (Q: 1559).

## 2. *Del programa a la filosofía de la praxis*

Anderson (1976b) extrapola la comparación entre la realidad rusa e italiana al conjunto de Occidente y sus fracasadas revoluciones en términos de estrategia política. No obstante la reflexión gramsciana sobre la hegemonía alcanzaría un punto de saturación que terminaría por desbordar el mero programa, en dirección a una teoría general sobre la realización histórica de las ideas y su eficacia práctica. Es decir, poniendo *ab ovo* la cuestión teórica del convencimiento y el consentimiento, que está solo presupuesta en la interpretación de la hegemonía como programa de partido. Aquí Gramsci parece tan deudor del leninismo como del pensamiento político italiano, que había desarrollado desde finales del XIX una interpretación original de Marx, prestando especial atención a los procesos superestructurales: por una parte estudiando los términos de la su eficacia práctica y, por otra, considerando el materialismo histórico como método científico.

La capacidad de obtener consenso y asentimiento sobre la legitimidad de la función dirigente implica una práctica de racionalización, al igual que la pugna por la hegemonía en confrontación con el grupo dirigente implica la crítica de su concepción del mundo y de la vida, hasta el punto de poner el problema de los intelectuales en el centro mismo de la política. Lenin (1975 [1909]: 6), había enfrentado esta cuestión en términos de llamadas al orden y refutación de la “apostasía” y el “revisionismo”. A veces heredero del mismo estilo brusco y lapi-

dario, Gramsci percibía igualmente a los intelectuales italianos como grupo a reformar por su carácter elitista, cosmopolita y antiprático. No obstante su reflexión terminó ampliada de la amonestación disciplinaria a un proyecto de renovación general de la cultura nacional *für Ewig*, “desinteresada” y valiosa *per se* (Gramsci 1996 [1927]: 56), poniéndose como tarea elucidar la relación entre tal desinterés y la práctica. Así, declaraba seguir las intuiciones de Antonio Labriola, quien más allá de -o sin pensar en- concebir la teoría como mediación discursiva para la forja de alianzas, buscó contribuir a una filosofía autónoma del materialismo histórico como explicación de la historia concreta, esto es, procediendo históricamente, “de los elementos de la formación a la cosa formada” (Labriola 1902: 3). Labriola (1902: 9) vinculaba la objetividad científica con la negación de la ideología entendida como “preconcepto”, reconociendo como “sustancia intelectual de la época burguesa [...] revelarnos [...] el origen práctico del intento científico” (Labriola 1902: 32). Gramsci le reconoce por ello el mérito de haber planteado el problema de la necesidad de una filosofía “independiente y original” (Q: 422), aunque fuese como retorno al marxismo auténtico, sin continuar indagando las implicaciones de su carácter práctico (cf. Q: 119) de la cual depende tanto un programa político como una epistemología historicista que dialoga y compite con la filosofía “oficial” italiana de su época.

La “filosofía de la praxis” como término específico apareció solo por el camino abierto por Labriola, con la traducción por Giovanni Gentile de la *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (1899) y los debates que siguieron sobre la inversión práctica del idealismo hegeliano, substanciada en que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (1845: marxists.org). Con ello presente, Croce, (1996 [1909]), había individuado en la volición el momento culminante del espíritu, proponiendo la acción libre como elemento fundamental de la realidad. En Croce (1996 [1909]: 31), “la actividad práctica presupone la teórica”, que consiste en la percepción y el juicio histórico individual indispensables en el acto volitivo, que es iniciativa y creación en lo determinado histórico. Gentile disolvió después la distinción croceana entre teoría y práctica en un “acto puro” absoluta-



mente inmanente, que negaba cualquier presupuesto de la actividad del yo. En el caso de Gramsci, como en Croce, la distinción entre teoría y práctica no viene eliminada, sino reelaborada a partir de su interpretación de la identificación hegeliana entre lo racional y lo real, en sentido de que “trabajando prácticamente para hacer historia se hace también filosofía ‘implícita’, que será ‘explícita’ cuando los filósofos la elaboren coherentemente” (Q: 1273). La praxis, por otra parte, es una matriz dialéctica que se refiere a la vida en cuanto humana. Si Croce y Gentile buscaban el principio del acto práctico o su reflejo teórico pasivo, Gramsci presenta la inmanencia entre teoría y práctica como contradicción y distinción que requieren teorizaciones secundarias y contingentes, pero reales en tanto limitan y definen la práctica (Q: 1266).

### *2.1 Historicidad y praxis materialista. La hegemonía como religión civil*

Gramsci considera a Marx “fundador de la filosofía de la praxis” (Q: 249) por su método de inversión materialista del idealismo, mientras el materialismo histórico “es un desarrollo del hegelianismo” (Q: 471), lo cual reescribe como “la filosofía de la praxis en un desarrollo del hegelianismo” (Q: 1487);” aunque el término termina ampliado de forma sugerente cuando igualmente Maquiavelo, en tanto inventor de la ciencia política autónoma y desligada de la teología, “ha expresado una concepción del mundo original” que podría denominarse “filosofía de la praxis” (Q: 657).

Gramsci despliega su concepción de la hegemonía y del Estado sobre esta terrenidad, como construcción artificial híbrida de consenso y coerción, con constantes referencias al pensamiento renacentista italiano. Por ejemplo, a partir de reflexiones como la de Francesco Guicciardini de que hay “dos cosas absolutamente necesarias para la vida de un Estado: las armas y la religión” (Q: 762-763). Aunque Gramsci se detiene sobre todo en Maquiavelo y su concepción del naciente “Estado moderno secular [...] que busca y encuentra en sí mismo, en su compleja vida, todos los elementos de su personalidad históri-

ca” (Q: 763). Si Marx (1821) relacionaba el dominio de una clase con la percepción general de la universalidad de su papel histórico, igualmente la noción maquiaveliana de religión civil o patriótica proporcionaba el nexo entre una forma política histórica y su universalidad como núcleo del asentimiento de su necesidad; siendo al mismo tiempo un elemento subordinado a la distintiva autorreferencialidad y artificiosidad del Estado.<sup>2</sup> Gramsci también entiende la religión como “una concepción del mundo a la que corresponde una ética” (Q: 1308) y actúa como elemento de cohesión social, universalizando un sistema político histórico para asegurar su permanencia. Coincide con Maquiavelo, en suma, en que la modernidad no ha creado “órdenes religiosos”, sino un partido político” (Q: 1387) 21 y “lo importante aquí es que [... los movimientos religiosos modernos] ponen en forma religiosa problemas que a menudo son puramente terrenos, problemas de ‘gobierno’” (Q: 1718).

De lo anterior dieron prueba también los jacobinos, “que sin duda eran una ‘encarnación categórica’ del príncipe de Maquiavelo” (Q: 952) y buscaron establecer el culto al Ser Supremo como parte de su esfuerzo por identificar la Sociedad civil con el Estado, un tema igualmente central para la crítica ultramontana de la República. Por ejemplo, la pretensión de la burguesía de establecer un Estado racional parecía a Joseph De Maistre una banalidad con crueles consecuencias; pues la ciencia, como encadenamientos de relaciones causales, no podía proporcionar un principio científico a la política que necesariamente se encontraba más allá de ella. De Maistre no plantea la oposición entre fundamentos científicos o teológicos del poder, sino entre principios irracionales legítimos e ilegítimos del poder de coerción del Estado. El principio teológico es funcional al mantenimiento del poder más bien que el poder como concreción de tal principio. Todo intento de fundamentar racionalmente el

---

<sup>2</sup> En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo (1938 [1531]: 136-137) subraya la necesidad de la religión para “preservar la civilización y constituir la [...], facilitando cualquier empresa que el Senado o los dirigentes romanos quisieran emprender.” La religión de los antiguos solo le interesa en cuanto sirve para “mandar ejércitos, animar a la plebe, hacer a los hombres buenos, avergonzar a los reyes” (Maquiavelo 1938 [1531]: 138-139) concluyendo que era “la principal razón de la felicidad de la ciudad, porque produce un buen orden” (Maquiavelo (1938 [1531]: 139-140).

poder conducía a su deslegitimación. Por el contrario, “todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa o son pasajeras. Son fuertes y durables en la medida en que son divinizadas” (De Maistre 1978 [1794]: 16). En suma, la racionalidad sobre la que los republicanos sustentaban su patriotismo era el mayor peligro para la preservación de la nación, que solo podía prevalecer si estaba fundada en un misterio. En todo caso, esta idea de principio también era decisiva para los revolucionarios, que hacían coincidir la libertad con un comienzo histórico. Si la revolución se funda en un principio ilegítimo violento contrario al principio “natural”, podría decirse que la legitimación natural del poder era también el ideal en el momento de su fundación como principio civilizatorio. Un hecho milagroso que preserva el Estado como poder a través de sus pasajeras convulsiones y transformaciones históricas. Llevando al límite el problema de la legitimidad, para De Maistre los peligros de la revolución no consistían exactamente en su programa -el poder-, sino en su banalidad, pareja, sin embargo, a su propia secularización de la teología, y la consiguiente pérdida de su capacidad generativa de civilidad. Ello conduciría a la deslegitimación del Estado como resultado de la conciencia de la condición contingente de la universalización como práctica histórica.

## *2.2. Filosofía de la praxis y crítica del idealismo*

Precisamente, estas prácticas de deslegitimación permiten el movimiento histórico. Croce lo plantea en términos de “distintos” en tensión. Toma como punto de partida la interrelación dialéctica y circular de cuatro momentos o categorías del espíritu: estética, lógica, economía y ética. El arte es la expresión del individual; conocimiento del particular que precede a la lógica, la forma científica del espíritu, cuando este particular es universalizado (cf. Croce 1990 [1900], 1902). La ética es actuar concretamente según lo universal: la finalidad de la economía como racionalización de los medios. Estos “distintos” permanecen en la unidad del espíritu, que nunca se resuelve en una síntesis definitiva, sino que ocurre prácticamente. La realidad

del espíritu es, pues, su historia como autodeterminado, la realización de la libertad.

Gramsci incluye a Croce en el ámbito de la filosofía de la praxis a partir de su concepción del pensamiento como acción histórica (Q: 1267-1268). También coincide en que “la filosofía y la moral siempre son unitarias”; pero discrepa en que la primera sea “lógicamente precedente a la práctica” (Q: 1270) -que en Croce es condición del acto autodeterminado- y en el modo en que tiene lugar dicha practicidad. De hecho, que la filosofía se realice implica que opera realmente “en cuanto se difunde, en cuanto se convierte en concepción de la realidad de una masa social” (Q: 1272). De ello sigue una cuestión de método, en tanto la filosofía ya no consistiría en la producción de un discurso filosófico, sino en la crítica del nexo entre los discursos filosóficos (y sus estratos) con la realidad histórica y, por ello, en la construcción a partir del estado presente de la filosofía.

Croce fundaba sobre la distinción y precedencia del pensamiento su crítica de los “revolucionarios prácticos” en cuanto suplantación de la filosofía por la mera acción. Gramsci asume igualmente la distinción croceana, pero solo ante el actualismo de Gentile, para quien “todos los gatos son pardos” (Q: 1306) y la práctica consistía en una unidad elevada a filosofía cuando “las verdades que siente naturalmente cada hombre” (cita en Q: 1399) adquieren forma teórica inductiva. Gentile tomaba por filosofía la abstracción del sentido común en tanto difundido, sin considerar sus potenciales transformaciones a través de la crítica. Para Gramsci, el carácter “absolutamente inmanente, absolutamente terrenal” (Q: 1271) de la filosofía de la praxis no anula la distinción; ni tampoco deriva en un idealismo deductivo reintroducido en la universalidad del acto ético, sino en una teoría que se sitúa “en un punto de vista ‘crítico’, el único fecundo en la investigación científica” (Q: 1263), donde el pensamiento y la praxis nuevos se forman en la práctica de historizar el pensamiento y la praxis dados.

En las pugnas de las que está hecha la historia “lo que existe es ‘combinación’ de viejo y nuevo” (Q: 425), pensamiento vivo crítico y pensamiento hegemónico, y sus gradaciones desde la alta filosofía al sentido común. Esto es, constituyen la concepción del mundo y de la vida de todo un bloque histórico y,

por ello, son política práctica y actuante. De aquí podría seguirse la afirmación de Marx en *La sagrada familia*, tan citada por Gramsci, de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana, que “contiene precisamente la identidad entre historia y filosofía, además de la proposición de que los filósofos hasta ahora solo han explicado el mundo y ya se trata de transformarlo” (Q: 1241). La filosofía de la praxis en sentido materialista y crítico, como pensamiento del subalterno que inicia su emancipación, supone “la afirmación de la independencia y la originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desplegará al desarrollarse las relaciones sociales” (Q: 425) y, sin embargo, aún es asimilable a las filosofías con las que debate. Es decir, tiene lugar históricamente mediante modos de expresión que le son extemporáneos. Es filosofía subalterna por no corresponder a una sociedad completa, sino en gestación:

[La filosofía de la praxis] no puede presentarse en principio más que como actitud polémica, como superación del modo de pensar preexistente. Por tanto, como crítica del “sentido común” (después de basarse sobre el sentido común para demostrar que “todos” son filósofos, y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de “todos”, sino de innovar y hacer “crítica” una actividad ya existente) y de la filosofía de los intelectuales, que es la que da lugar a la historia de la filosofía. Esta filosofía [...] puede considerarse como la “punta” del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad. (Q: 1080)

Por eso la filosofía de la praxis como crítica del pensamiento hegemónico pertenece a los subalternos. En tanto se realiza, es hegemonía crítica en sentido diverso a la mera planificación de una estrategia para alcanzar el poder, y más próximo a una revolución para demolerlo. En todo caso, Gramsci apunta a un escenario poshegemónico como ámbito posible de la política. Quizás a una hegemonía que ya no es hegemonía en el sentido de razón implícita en la actividad dirigente y, por tanto, escisión y jerarquía. Más que implicar la constitución de un bloque capaz de participar o controlar los resortes de poder, pone en el centro de la política el problema de la relación entre teoría y poder, y cuestiona el concepto de poder mismo:

La filosofía de la praxis no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, sino que es la teoría misma de tales contradicciones; no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas. [...] La crítica de las ideologías, en la filosofía de la praxis, abarca el complejo de las superestructuras y afirma su rápida caducidad en cuanto tienden a esconder la realidad, es decir, la lucha y la contradicción, incluso cuando son formalmente dialécticas (como el croceanismo) (Q: 1320).

### 3. *Cuestiones de edición e interpretación*

Cualquier interpretación de la obra de Gramsci en términos de práctica política aparece relacionada con una perspectiva filosófica, hasta el punto de que el núcleo de su discurso consiste precisamente en esa relación. La concepción de la filosofía como praxis histórica implica que la distinción entre ambas es meramente explicativa. De ello ha resultado, por otra parte, que el contexto de la difusión de su obra sea controvertido por sí mismo, al aparecer desde la continuidad no problemática entre los programas de gobierno, la reflexión teórica sobre el poder y el método de conocimiento propio de la filosofía, que Gramsci se afana por articular. A ello se suman importantes cuestiones de interpretación derivadas del carácter de los *Cuadernos* como agregado de reflexiones en forma de notas más o menos estructuradas y rehechas. Estas fueron redactadas en la cárcel entre 1929 y 1935 y publicadas de forma póstuma tras la II Guerra Mundial, primero, algunos extractos en la revista *Rinascita* de Palmiro Togliatti y el periódico *L'Unità*. Después, entre 1948 y 1952, como antologías preparadas por Felice Platone para la Editorial Einaudi por encargo del Partido Comunista Italiano.<sup>3</sup> La edición completa y ordenada cronológicamente de

---

<sup>3</sup> *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948); *Sul Risorgimento* (1949); *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949); *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (1949); *Letteratura e vita nazionale* (1950) y *Passato e Presente* (1951). Para un estudio en profundidad de la línea editorial del PCI respecto a los Cuadernos de la cárcel, cf. Daniele (2005).

los *Cuadernos* no apareció hasta 1975. Para entonces ya se había extendido una lectura que subrayaba su continuidad con la política del PCI de posguerra y determinó en gran medida las interpretaciones posteriores.

Quizá esta elaborada presentación de Gramsci haya constituido la contribución más duradera del PCI al desarrollo de la izquierda internacional allí donde fuera necesario sostener “guerras de posiciones” y los intelectuales y los artistas en particular tuviesen un papel relevante en tanto capaces de conformar conciencias. Tras la II Guerra Mundial, con el mundo dividido en bloques con formidables ejércitos y aparatos de propaganda, cualquier esperanza de revolución se había perdido en Italia, aunque los comunistas hubiesen formado primero la columna vertebral de la Resistencia y después, el partido más numeroso y organizado del país. Conscientes de la imposibilidad de gobernar, el PCI orientó su programa a mantener y desarrollar las alianzas forjadas con el resto de las fuerzas democráticas en la lucha contra el fascismo, poniéndose como tarea la construcción de un amplio consenso con la clase obrera como eje. Gramsci podría servir de armazón teórico para ello, aun a costa de limitarlo a una sofisticada adaptación de la estrategia de lucha por la hegemonía al inicio de la Guerra Fría.

No parece necesario reseñar la enorme y uniforme influencia de los *Cuadernos de la cárcel* desde entonces en contextos históricos similares. Solo matizar que el modo en que están redactados estos textos y, el amplio complejo de temas al que se dedican, hicieron de su conversión en programa político una labor extremadamente ardua, hasta el punto que Emilio Sereni (1949), responsable de la Comisión Cultural del PCI, pensaba que Gramsci debería ser “traducido” al comunismo de los 50, una opinión compartida con más o menos condescendencia por otros intelectuales del partido en las décadas siguientes (Cf. Sereni 1965 y Musolino 1971). A consecuencia, se sucedieron las antologías desde finales de los 40 y los 50, continuadas en la línea de proponer “métodos de lectura” (Dal Sasso 1969), o “lecturas sintomales” (Anderson 1976a; Mouffe 1981), que presentaran a Gramsci de forma sistemática.

Sin embargo, en vista del carácter fragmentario, a veces contradictorio, de los *Cuadernos*—y el complejo agregado de

temas y razonamientos incluidos— quizá no pueda decirse, siguiendo a Galvano Della Volpe cuando habla de estética (1965), que Gramsci haya desarrollado una teoría marxista sistemática, sino más bien una perspectiva marxista. Su esfuerzo parece de delimitación de ámbitos y precisión conceptual. Esto no solo pone en evidencia el carácter preliminar y provisional de su investigación, sino también su interpretación de la dialéctica, que toma cualquier sistema como pensamiento conservador y pone el acento en la persistencia de relaciones antagónicas entre las diversas modalidades de relación humana con el mundo.

Por eso, desde la distancia histórica, suele echarse en falta en este Gramsci oficial la atención a su método crítico y da la impresión de que las antologías publicadas por el PCI muchas veces pretendían hacerlo participar en luchas póstumas.<sup>4</sup> Ciertamente, la “sistematización” de los *Cuadernos* proporcionaba considerables réditos en la inmediata posguerra y su clima *engagé*; pero sus deficiencias también acabaron expuestas en los conflictos sobre política cultural de aquellos años. Tanto se ponía el acento en la cuestión de la hegemonía como técnica para la forja de mayorías, que Louis Althusser, por ejemplo, inició con Gramsci un diálogo de sordos, al pensar que confundía ciencia e ideología y así obviaba una de las aportaciones más relevantes de Marx, al pretender explicar un contenido teórico objetivo “reduciéndolo exclusivamente a sus condiciones históricas” (Althusser 1977: 277). Según Althusser, cuando afirmaba que “todos los hombres son filósofos”, Gramsci hacía depender el discurso filosófico solo de su nivel

---

<sup>4</sup> Como justifica Luciano Gruppi (1972: XIII y ss.), el propio Gramsci (1996 [1927]: 55-57) había proporcionado un esquema de su proyecto a Tatiana Schucht que podría servir de brújula para la lectura de los *Cuadernos* y guía de publicación. Este consistía en 1) una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia durante el XI; 2) un estudio de lingüística comparada [...]; 3) un estudio sobre el teatro de Pirandello y sobre la transformación del gusto teatral italiano y 4) un estudio sobre la literatura de folletín y el gusto popular en literatura. Sin embargo, la carta a Schucht que Gruppi invoca forma parte de la introducción al volumen titulado *Il materialismo storico*, cuya portada explica que contiene textos gramscianos “del examen crítico del historicismo croceano y del materialismo mecanicista al análisis de los principales nodos teóricos del marxismo.”



de coherencia y sistematicidad y de su capacidad de representar y mover a la acción.

Croce, por su parte, reconocido por Gramsci como su interlocutor directo, reseñaba cumplidamente cada edición bajo el auspicio del PCI como “un evidente abuso de los cuadernos que dejó” (Croce 1950: 232.), de lo cual “su autor, que era un hombre serio, no tiene ninguna culpa” (Croce 1948: 78). Croce (1949) encontraba los errores de Gramsci, magnificados por sus editores, en la pretensión de fundar un partido político, más bien que hacer filosofía. Además, leía este conjunto de textos solo como apuntes que, en las duras condiciones de prisión en que fueron redactados, no se beneficiaron del debate y la crítica. No obstante, consideraba a Gramsci “uno de los nuestros”, ejemplo de quienes, en los primeros decenios del siglo XX en Italia, “consiguieron formarse una mente filosófica e histórica adecuada a los problemas del presente” a través de

la filosofía en su tradición especulativa y dialéctica y no positivista y clasificatoria, la amplia visión de la historia, la unión de erudición y filosofar, el vitalísimo sentido de la poesía y del arte en su carácter original y, con ello, la vía abierta a reconocer en su positividad y autonomía todas las categorías ideales. (Croce 1947: 86).

#### 4. *Sobre arte, cultura y estética*

##### 4.1 *Estética y materialismo*

Aparte del dudoso empleo de “categorías ideales” y cierto oportunismo político, Croce recalcaba el carácter antitotalitario de Gramsci, sobre todo en cuestiones de arte, y su reconocimiento de los “distintos” irreducibles cuando afirmaba que “a los poetas hay que leerlos y admirarlos solo por sus ‘valores estéticos’ y no ya amarlos por su ‘contenido ideológico’” (Croce 1947, pp. 86-87). Precisamente, el conjunto de la filosofía del arte presentada en los *Cuadernos* pivota sobre la distinción entre ambos, definidos como “valor estético” y “valor cultural” del arte. El primero se concibe como expresión de un particular en sí mismo bello. El segundo, como representación de contenidos histórico-sociales y modo de transmisión de determinadas concepciones del mundo y de la vida, su capacidad de provocar

adhesiones y motivar acciones (Q, p. 1193: cf. Brunello, 2009: 49-51). Como ejemplo en tono irónico, “una poesía de un caníbal sobre la alegría de un opíparo banquete de carne humana puede ser concebida como bella, y exigir para ser gustada estéticamente, sin prejuicios ‘extraestéticos’, un cierto distanciamiento psicológico de la cultura actual” (Q: 730).

Respecto al intento por parte de Croce de disputar al PCI un Gramsci “liberal”, Jørgen Stender Clausen (1973) matiza que semejante separación entre arte y cultura no es exclusiva del idealismo croceano y tiene una matriz netamente marxista. Antes, Della Volpe (1965) había hecho notar la persistencia de la distinción en Marx, frente a la paradoja de la pervivencia del valor estético presente de manifestaciones artísticas de otras épocas (que hace problemática la tesis de la determinación mecánica de la cultura por la base material) y de su estatus determinado por la estructura, pero a su vez autónomo. El arte en Marx es por eso una “dificultad” a desentrañar en el futuro, en vista de las urgencias del presente. Tal dificultad no residía “en entender cómo el arte [...] se halla ligado a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad reside en entender cómo ese arte [...] puede procurarnos aún un goce artístico” (Marx [1857] 1974 en Della Volpe, 1965: 201).

Por una parte, la política implica el abandono del arte. Por otra, dos artistas pueden expresar el mismo contenido político o social a pesar de tener muy diferente altura: “uno puede ser artista y el otro un simple pintamonas” (Q: 2187). Gramsci explica del mismo modo la limitada repercusión del esfuerzo de Labriola por dar forma filosófica al materialismo histórico: “en el período romántico de la lucha, del *Sturm und Drang* popular, todo el interés se centra en las armas más inmediatas, en los problemas de la táctica política” (Q: 309). Sin embargo es igualmente cierto -y más relevante- que la cuestión de la “dificultad” del arte en la teoría marxista se ha extendido a la obra de Gramsci de forma muy característica, vinculada a lecturas proclives a teorizar el “arte comprometido.” Rocco Musolino (1971: 33; cf. tb. Voza, 2009: 285), entre otros, reconoce importantes obstáculos para ello, achacables a la “asimilación juvenil gramsciana de la estética de Croce,” con amplias implicaciones, por cuanto puede dar lugar a “una genérica y superficial acen-

tuación polémica” (Musolino, 1971: 32). Adriano Seroni (1965), por su parte, leía la persistente delimitación gramsciana entre estética y cultura como punto de partida de un intento de separarse de la concepción croceana de la dialéctica de “los distintos”, que nunca son superados en una síntesis, para restituir la original dialéctica hegeliana de los opuestos unificables.

Todo ello resultaría en una propuesta de arte estético-comprometido, resultado de una pasión unitaria y con cierto aire de oxímoron. El ejemplo invocado de semejante “gran arte” era Francesco de Sanctis, que Gramsci declara precursor *risorgimentale* de la crítica de arte propia de la filosofía de la praxis, en tanto esta crítica “es militante, no es frigidamente estética [...]: lucha por la cultura, nuevo humanismo, crítica de las costumbres y del sentimiento, fervor apasionado” (Q: 426). Sin embargo, quizá para Gramsci atribuir un valor positivo a la crítica militante no anule las distinciones. La pasión conecta teoría y práctica. “No se hace historia-política sin pasión” (Q: 452) pero -continúa Gramsci- “¿acaso la pasión teorizada no es también superada? Discurriendo sobre la interpretación croceana de la idea de mito en Georges Sorel como eje de la motivación de las masas -en conexión con nuestro excursus anterior sobre la religión en Maquiavelo y De Maistre- Gramsci concibe “la ‘pasión’ como ‘la categoría o el momento espiritual práctico,’ mientras el ‘mito’ es una pasión ‘determinada’, que como ‘determinada’ puede ser disipada y superada sin que por ello la ‘categoría’ sea disipada o ‘superada’” (Q: 888). Es característico que pasión política y pasión estética coincidan en los grandes intelectuales durante momentos históricos decisivos; pero ello no implica que se unifiquen en un arte total. Los ejemplos históricos más bien sugieren personalidades fragmentadas, complejas y sensibles que viven intensamente la tensión entre lo caduco y lo por venir. Al menos, políticos y artistas son apasionados prácticamente de diversos modos, incluso cuando los roles coinciden en la misma persona: el político “imagina el hombre como es y, al mismo tiempo, como debería ser [...]. El artista representa necesariamente ‘aquello que es’ en un cierto momento, [personal, no conformista, etc., es decir, de forma realista]. Por eso el político nunca estará contento con el artista” (Q: 1820-1821). Por ejemplo, resultaría “superficialísimo”

interpretar a Dante sin considerar cómo su forma de escribir aparece unida al contenido dramático y solo preguntándose “¿fue güelfo o gibelino?” En realidad Dante, en tanto apasionado, “tomó partido por sí mismo: es esencialmente un ‘intelectual’ y su sectarismo y su partidismo son de orden intelectual más que político” (Q: 525).

#### 4.2 *Arte e historia*

La crítica de Gramsci a Croce no aspira a superar la estética, sino a afirmarla extendiendo al campo del arte la crítica materialista del idealismo y elucidando su relación con la política. En lo que parece una interesante coincidencia, Walter Benjamin ([1925] 2006: 242) también afirmaba en *El origen del Trauerspiel* que, a pesar de su intento de circularidad práctica, en Croce la historia tiende a aparecer, o interpretarse, solo como mediación, el contrario que permite manifestarse a la idea. Si Croce define la estética como ciencia de la expresión del particular, su “aferrarse a lo individual”, en realidad “nos remite a la preocupación por alejarse de ello.” Precisamente, la epistemocrítica benjaminiana busca apartar la estética de este método deductivo para preservar así su especificidad. Croce aún salva la “reducción al silencio de la filosofía del arte” concediendo a la historia un valor “teórico” encarnado en una estética “genética concreta”. Aunque esta genética designa más un ideal “devenir de lo nacido” (Croce, 1912: 67, en Benjamin [1925], 2006: 243) que un materialista “lo que les nace al pasar y al devenir” (Benjamin [1925], 2006: 243).

También en Gramsci, la epistemología de la filosofía de la praxis implica la inversión de “una dialéctica especulativa y conceptual y [que] no ve la dialéctica en el devenir histórico mismo” (Q: 1320) donde estos distintos tienen lugar.

Dado el principio croceano de la dialéctica de los distintos (que es criticable como solución puramente verbal de una exigencia metodológica real, por cuanto es cierto que no existen solo los opuestos, sino también los distintos) ¿Qué relación existirá [...] que no sea de ‘implicación en la unidad del espíritu’? ¿es posible una solución especulativa de estos problemas o solo una solución histórica dada del concepto de bloque histórico? (Q: 1316)

Un “bloque histórico” es el equivalente historicista del espíritu (Q: 854) o articulación práctica de sociedad civil, Estado y concepción del mundo y de la vida, que expresa la unidad distintiva de un momento concreto. Pero esta unidad es contradictoria. Si no es así, “la obsesión económico-política (práctica, didáctica) destruye el arte” (Q: 1316). La política puede aparecer implícita en el arte “cuando hay homogeneidad entre estructura y superestructura.” Gramsci nota que estos últimos periodos son los que Croce reconoce como auténtica historia, mientras elimina de ella los momentos de crisis y lucha, justo cuando la distinción entre arte y política se hace más patente. En este sentido supone “un paso atrás” respecto a Hegel, que “no puede pensarse sin la experiencia vital e inmediata de un periodo histórico intensísimo de luchas [...]” que son a la vez periodos de extraordinaria creatividad.

Siguiendo esta dinámica de dislocación y homogeneidad, el arte solo puede avalar retrospectivamente la lucha política, una vez que viene reconocido como originado en el contexto de un cambio histórico. Pero el modo concreto en el que los cambios históricos dan lugar a un nuevo arte no puede predecirse ni planearse de antemano. El discurso que pugna por la hegemonía expresa por definición contenidos nuevos con un lenguaje caduco y, al sistematizarse en competencia con un discurso hegemónico alternativo, pone de relevancia por sí mismo el problema del lenguaje, del modo de representación. Por eso, en momentos decisivos, el arte señala el cambio; la tensión entre contenido expresivo y medio de expresión penetrado de realidad histórica viva y cambiante. Ahora bien, al mismo tiempo no puede, como arte, ponerse al servicio de programas de renovación política o social: “el arte educa como arte, no como ‘arte educativo’, [...] en este deseo no hay una preferencia artística, sino una realidad moral que se prefiere más que otra” (Q: 732-733). El cambio social inspira al arte, pero este solo aparece como expresión del momento histórico en su vital transformación una vez que ha tenido lugar. Como ejemplo, unas notas de Gramsci sobre arquitectura:

En una civilización en rápido desarrollo, en la cual el ‘panorama’ urbano debe ser muy elástico, no puede nacer un gran arte arquitecto-

tónico, porque es más difícil pensar edificios hechos para la ‘eternidad’. [...] Las situaciones de crisis dan lugar a un arte que persigue el ‘devenir’ y no se asienta sobre un esquema definitivo. [...] ¿Y no es cierto que precisamente, en periodos de crisis social, las pasiones y los intereses y los sentimientos sean más intensos? (Q, p. 407).

Es imposible una gran arquitectura, en épocas de “crisis”, precisamente cuando el elemento artístico cobra mayor relieve. Así liga Gramsci los “estados” del arte a los procesos históricos. Los momentos fundadores de civilidad también lo son de grandes creaciones artísticas, donde la intensidad vital es correspondida con la intensidad artística, pero esta última no contribuye a fundar la nueva sociedad sino, quizá, a conservarla una vez convertida en canon. Este es el caso de Dante en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento:

Cuando se crea un nuevo hombre mediante la actividad revolucionaria se crea una nueva poesía, un arte nuevo, pero es en el momento de crearse que el hombre viejo, por efectos del cambio de relaciones sociales se convierte en hombre nuevo. Aparece el canto del cisne del hombre viejo. Lo viejo se une a lo nuevo, como cuando la *Divina comedia* aparece como canto de cisne medieval que anticipa los nuevos tiempos y la nueva historia (lo nuevo habla con el viejo lenguaje) (Q, pp. 733-734).

El arte muta en correspondencia con periodos de estabilidad o transformación. Por una parte, “canto de cisne” o “romanticismo”. Por otra, “clasicismo” que supone tanto la culminación como la muerte del periodo crítico, a través del reconocimiento retrospectivo y el estudio sistemático de las obras germinales: la fijación y generalización del canon. No obstante, Gramsci también encuentra en Croce afirmaciones “propias del materialismo histórico”, como que “la poesía no genera poesía [...] se precisa la intervención [...] de lo que es real, pasional, práctico, moral” mediado por la subjetividad (Croce, en Q: 733). También coinciden en

que forma [artística] y contenido [histórico] se identifiquen significa sólo que en el arte el contenido no es ‘el sujeto abstracto’, o sea la intriga novelesca o la masa particular de sentimientos genéricos, sino

que el contenido del arte es el arte mismo, una categoría filosófica, un ‘momento distinto’ del espíritu (Q: 1062).

Que no se pueda distinguir entre contenido en tanto complejos de sentimientos y forma como mediación estética del modo en que estos se presentan no significa que ambos permanezcan unidos en el sentido en que al cambiar este complejo de sentimientos cambie también su modo de mediación. Existe en Gramsci una clara correspondencia entre arte e historia, pero proponer en base a esta correspondencia la preeminencia del contenido histórico-político, y reducir el arte a su presentación elocuente, es solo “ingeniería de almas”, por tomar prestada la expresión del Andrei Zhdanov ([1934], 2008: 72); una lucha política por una nueva concepción del mundo contra otras concepciones del mundo que solo se vale del arte. Atribuir a la forma un carácter absolutamente independiente, por otra parte, implica una voluntad normativa como la que Gramsci criticaba en Croce, cuya estética idealista

se está convirtiendo en una ‘retórica’ [...], afirma que las tareas principales de la estética moderna tienen que ser ‘la restauración y defensa del clasicismo contra el romanticismo’, del momento sintético y formal y teorético, en el que está lo propio del arte, contra el momento afectivo, que corresponde al arte resolver en sí mismo (Q: 794).

Aunque Gramsci duda en reconocer a la estética un carácter científico en el sentido de elaborar una teoría del arte autónoma, es decir, mediante una norma o canon que resuelva la materialidad de la expresión: “¿[...] no debería la crítica en acto sólo criticar, o sea hacer la historia del arte en concreto, de las ‘expresiones artísticas individuales?’” (Q: 794).

#### 4.3 *El método de la crítica de arte*

Si Seroni y Musolino proponen a De Sanctis como “modelo”, Della Volpe (1962) presenta como ejemplo de crítica estética gramsciana el análisis del Canto X del Infierno en la *Divina comedia*, cuando Dante encuentra a Farinata degli Uberti y a Cavalcante del Cavalcanti en el círculo de los herejes. Farinata, noble gibelino, había sido enemigo de los Alighieri, a la sazón

güelfos. Dante, sin embargo, tiene a ambos por herejes, aunque admira la reputación de Farinata, que ya incluye en el Canto VI entre los hombres dignos del tiempo pasado. Sobre ello conversan cuando aparece Cavalcante, epicúreo de familia güelfa, yerno de Farinata y padre de Guido, un gran amigo de Dante. Cavalcante pregunta al poeta por qué viaja solo. Este le responde que viaja con Virgilio, “aquel para el que vuestro Guido tuvo cierto desdén”. Aunque el motivo del desdén no queda dicho (puede provenir, por ejemplo, del paganismo de Virgilio a ojos de un güelfo, cf. Q: 516 y ss.), Cavalcante, que está condenado a conocer el pasado -cuando Guido vivía- y el futuro -cuando está muerto-pero no el presente, inquieto le responde: “¿cómo dijiste tuvo; es que ya no vive, no hieren sus ojos la dulce luz?” Dante tarda en contestar y, del silencio, el padre deduce erróneamente que su hijo no vive y se dobla hasta la tumba lleno de dolor. Farinata permanece impassible y más bien prefiere retomar la conversación sobre política, pero Dante se siente culpable de no haber contestado a tiempo y ya no le escucha, “quedando impresionado por la desaparición de Cavalcante. Quiere que se elimine el obstáculo que le impidió responder a Cavalcante” (Q. 518). Según Della Volpe, la tensión se encuentra precisamente en ese “tuvo”: “sobre el ‘ebbe’ [tuvo] cae el acento estético y dramático del verso y ese es el origen del drama de Cavalcante [...]” (Q. 518; Della Volpe, 1965, p. 203). Así se transmuta en poesía un acontecimiento, en tanto sirve de mediación para un resultado artístico.

Esta interpretación de Dante contrasta con la crítica de la literatura deshonesta “de sacristía” (Q: 18) que Gramsci llama “brescianismo” (por el jesuita decimonónico Antonio Bresciani), como ejemplo de explotación cínica de lo que tiene el pueblo de inculto para transmitir valores reaccionarios a través de novelillas ejemplarizantes, combinando verdades para construir mentiras, incluso cuando la reacción artística -incluida la laica- no coincide exactamente con la reacción política. Los “sobrinitos del padre Bresciani”, forman, en definitiva, el conjunto de la literatura tendenciosa que proliferaba en la Italia de entreguerras, buscando -refiriéndose burlescamente a Giovanni Papini- “salir de la cava del orgullo para respirar el aire divino de lo absoluto” (Q: 337). El brescianismo, en suma,



experimenta en los *Cuadernos* una extensión semántica hacia la literatura concebida como mera “‘milicia’, propaganda, agitación” (Q: 81; cf. tb. Paladina Musitelli, 2010). Como escribe Giuseppe Petronio (1987), “una aclaración que permite a Gramsci [...] no caer en los fangales del ‘contenidismo’, la ‘literatura de partido’ [...] y desenmascarar el ideologismo de tanta cultura de su tiempo, aunque no siempre con seguridad.”

En cualquier caso, también Gramsci estaba comprometido con un programa político y complementa a menudo la distinción entre arte/no arte con algo a lo que atribuye, al menos, la misma importancia: “poner de relieve, en la obra examinada, un valor positivo. Si este valor no puede ser artístico, puede serlo cultural, y lo que importará entonces, salvo raras excepciones, no es el libro en sí mismo” (Gramsci 1952, 23-24 en Seroni, 1965, p. 210). A pesar de lo anterior, son numerosas las ocasiones en las que reclama un campo específico para la estética que no es previo a lo histórico, sino resultado de una concepción dialéctica de la realidad no subordinada a una totalidad comprensiva. Referirse a “lo que representa o cómo resume más o menos bien la característica de un determinado ambiente social significa no desentrañar la cuestión artística... No es crítica artística y no se puede presentar como tal. Es lucha por una nueva cultura” (Q: 426). Ello no significa que de las transformaciones históricas emerjan nuevos artistas cuando estas den lugar a nuevas realidades históricas que sean sentidas: “que la creación de artistas no pueda producirse artificialmente no significa que un nuevo mundo cultural [...] no suscite también artistas nuevos” (Q: 1189).

¿Cómo entender entonces en el término “fusión” de arte y cultura según De Sanctis?, que Gramsci toma como ejemplo de “crítica literaria propia de la filosofía de la praxis (‘del materialismo histórico’ en Q: 426-)”. La crítica de De Sanctis a menudo es “es militante, no es frígidamente estética [...]: lucha por la cultura, nuevo humanismo, crítica de las costumbres y del sentimiento, fervor apasionado.” (Q: 2188). Seroni, el mismo crítico literario y político comunista, toma el pasaje como ejemplo para proponer este fervor apasionado como pasión unificada. Plantea la cuestión a partir de la relación entre la “crítica o historia del arte”, la “crítica política” y la “fusión” necesaria entre am-

bas, objetivo del propio Gramsci. El texto aparece redactado dos veces en los *Cuadernos*, y, como reconoce Seroni (1965: 213), en otros momentos Gramsci sufre “la influencia de una conocida posición croceana” en general obstinada en permanecer en la tensión, más que en la síntesis, de los polos político y estético.

Según Seroni, la lucha cultural pretende la reunificación de la estética y la lucha por una nueva cultura como condición de un interés práctico:

la relación introducida por Gramsci y su concepto de la fusión reconstruyen la unidad entre crítica estética o puramente artística y lucha por una nueva cultura; además mediante el elemento de lucha cultural, como se ha visto, reconstituye la unidad con la lucha política general (Seroni 1965: 201).

Aquí podríamos aludir de nuevo a las polémicas sobre la presentación de los argumentos de Gramsci sobre un tema tratado en los *Cuadernos* de modo complejo, pero solo esbozado y oscilante. Seroni cita un pasaje determinante:

El tipo de crítica propia de la filosofía de la praxis [...] debe fusionar, con apasionado fervor, aunque sea bajo la forma del sarcasmo, la lucha por una nueva cultura, es decir, por un nuevo humanismo, la crítica de las costumbres, sentimientos y concepciones del mundo con la crítica estética o puramente artística (Gramsci en Seroni, 1965, p. 201).

El vitalismo de De Sanctis en oposición –y preferido– a la frigidez croceana. Aunque el texto aparece incompleto en *Letteratura e vita nazionale* (cf. Gramsci, 1952: 499), la compilación de la que Seroni toma sus citas. El pasaje completo, tal como aparece en los *Cuadernos*, discurre en realidad sobre si “parece un sofisma” (Q: 2188, parte eliminada en la antología) la afirmación de que “una lucha para crear una nueva cultura es artística en el sentido de que de la nueva cultura nacerá un nuevo arte”. A Gramsci le parece “simpático” el compromiso político y moral de De Sanctis; pero la afirmación de que el tipo de crítica de arte propia de la filosofía de la praxis deba mostrar un compromiso expreso con la lucha cultural parece excesiva. De

Sanctis es exponente de una crítica de arte en tensión, que “lucha por su derecho a vivir” (Q: 426), propia “de un periodo de luchas culturales, de contrastes entre concepciones de la vida antagonistas” (Q: 2188). Desde su militancia *risorgimentale*, deseaba “la creación *ex novo* de una alta cultura nacional” (Q: 426). No obstante, el programa de “fusión” entre “lucha por una nueva cultura” y “crítica estética” en un “fervor apasionado” aparece fuertemente matizado, si es que este debe entenderse en términos de una gran obra de arte.

### Conclusión

El discurso de Gramsci sobre estética se ha percibido a menudo como una anomalía difícil de articular con su filosofía general. Ciertamente es que este solo aparece esbozado en los *Cuadernos de la cárcel*, en comparación con el espacio dedicado a cuestiones de política cultural. Aun así, significa una distintiva contribución a la estética del siglo XX que además abre la vía a nuevas interpretaciones del pensamiento sobre historia y filosofía política que conforma el núcleo de la obra.

Según nuestra lectura, Gramsci propone que la estructura de la legitimidad sobre la que se asienta el poder depende de la vinculación entre la universalidad del acto de racionalización y las condiciones históricas en que tiene lugar. Esta conexión entre lo empírico y lo universal, que no es demostrada, sino autoevidente, es susceptible de análisis crítico según el método materialista de la filosofía de la praxis. El problema del arte se presenta en este contexto al menos desde dos perspectivas: como práctica cultural constitutiva de hegemonía, y como práctica específicamente estética que, desde su autonomía, expone el carácter construido y retórico del vínculo entre el ideal de sociedad racional y su expresión histórica. Deshace, por así decirlo, el hechizo de su necesidad abriendo el camino a una concepción humanista y terrena de la filosofía.

### Referencias

- ALTHUSSER LOUIS, 1977, *Acerca de Gramsci. Carta sobre Gramsci a Rino Dal Sasso, 11 de diciembre de 1967*, en: Francisco Fernández Buey (editor), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona: Grijalbo, pp. 274-279.
- ANDERSON PERRY, 1976a, *Considerations on Western Marxism*, Londres: Verso.
- \_\_\_\_\_, 1976b, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, n° 100, pp. 5-78.
- BENJAMIN WALTER, 1979, *El Origen del 'Trauspiel' barroco alemán*, en: *Obras*, Libro I, Vol. 1, Madrid: Abada.
- BRUNELLO YURI, 2009, *Arte*, en: Guido Liguori y Pasquale Voza (editores), *Dizionario gramsciano*, Milán: Carocci, pp. 49-51.
- CROCE BENEDETTO, 1996 [1909], *Filosofía della pratica. Economia ed etica*. Nápoles: Bibliopolis.
- \_\_\_\_\_, 1917, *Teoria e storia della storiografia*, Bari: Laterza.
- \_\_\_\_\_, 1924, "Storia economico-politica e storia etico-politica", *La Critica*, n° 22, pp. 334-341.
- \_\_\_\_\_, 1947, "Lettere dal carcere", *Quaderni della critica*, n° 8, pp. 86-88.
- \_\_\_\_\_, 1948, "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", *Quaderni della critica*, n° 10, pp. 78-79.
- \_\_\_\_\_, 1949, "Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura", *Quaderni della critica*, n° 13, pp. 95-96
- \_\_\_\_\_, 1950, "Notizie e osservazioni", *Quaderni della critica*, n° 17-18, pp. 228-234.
- Daniele, Chiara (ed.), *Togliatti editore di Gramsci*, Roma: Carocci, 2005.
- GERRATANA VALENTINO, 1952, "De Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci?", *Società*, VIII n° 3, pp. 497-512
- GRAMSCI ANTONIO, 1952, *Letteratura e vita nazionale*, Turin: Einaudi.
- \_\_\_\_\_, 1975, *Quaderni del carcere*, Turin: Einaudi.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Lettere dal carcere 1926-1937*, Sellerio: Palermo.
- GRUPPI LUCIANO, 1972, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
- HEGEL GEORG WILHEM FRIEDRICH, 1980 [1837], *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_, 1997 [1817], *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_, 2017 [1821] *Fundamentos de la filosofía del Derecho o compendio de Derecho natural y ciencia política. Para uso de sus clases*, Madrid, Tecnos.

LABRIOLA ANTONIO, 1902 [1896], *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Ousia.it.

LACLAU ERNESTO, 2000, *Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres: Verso, pp. 44-89

LENIN VLADIMIR ILICH, 1975 [1909], *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

\_\_\_\_\_, 1974 [1911], *Marxism and Nasha Zarya, Lenin Collected Works*. Vol. 17. Moscú: Progress Publishers, pp. 54-59.

MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1938, *Opere*, Milán y Roma: Rizzoli & C. Editori.

DE MAISTRE JOSEPH, 1978, *Estudios sobre la soberanía*, Buenos Aires: Dictio.

MARX KARL, 1821, Introducción, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho*,

<https://www.marxists.org/espanol/hegel/fd/index.htm>

\_\_\_\_\_, 1845, Tesis sobre Feuerbach,

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

\_\_\_\_\_, 1852, 18 Brumario de Luis Bonaparte,

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>

MARX KARL Y ENGELS FRIEDRICH, 1872 [1848], *Manifiesto del Partido comunista*,

<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

MOUFFE CHANTAL, 1991, *Hegemonía e ideología en Gramsci*, en Hernán Suárez (editor), *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*, Bogotá: Foro Nacional por Colombia, pp. 167-222.

MUSOLINO ROCCO, 1971, *Marxismo ed estetica en Italia*, Roma: Editori Riuniti.

PALADINI MUSITELLI MARINA, 2010, “El término Brescianismo en los cuadernos de Antonio Gramsci”, *Revista de crítica literaria marxista*, n° 4, pp. 64-84.

\_\_\_\_\_, 2009, “Letteratura artistica” en Guido Li-guori y Pasquale Voza (editores), *Dizionario gramsciano*. Milán: Carocci, pp. 460-462.

PETRONIO GIUSEPPE, 1987, “Brescianesimo” en Carlo Ricchini, Eufenio Manca y Luisa Melograni (editores), *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Suplemento a *L’Unità*, Roma, 1987, <http://www.nilalienum.it/>

DAL SASSO RINO, 1969, *Método de lectura*, en Alain Badiou y Louis Althusser (editores), *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Ciudad de México: Pasado y Presente, pp. 73-76.

- SERENI EMILIO, 19 de octubre de 1949, *Acta sin título de la Comisión Cultural del Comité Central del pci*. Milán: Comité Central del pci.
- SERONI ADRIANO, 1965, *La distinción entre 'Crítica de arte? (Estética) y 'Crítica de la política'*, en: PALMIRO TOGLIATTI, et al., *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires: Proteo, pp. 207-214.
- SPIVAK GAYATRI CHAKRAVORTI, 2010 [1985], *Can the Subaltern Speak?*, en Rosalind C. Morris (editora), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 21-80.
- STALIN IÓSIF VISSARIÓNOVICH, 1954 [1906], *On the Present Situation. Speech Delivered at the Fifteenth Sitting of the Fourth Congress of the rsdlp April 17 (30), 1906*, en: *Works*. Vol. I. Moscú: Foreign Languages Publishing House, pp. 241-242.
- STENDER CLAUSEN JØRGEN, 1973, "Antonio Gramsci e il concetto di nazionale-popolare", *Revue Romane*, n° 8, pp. 45-56.
- DELLA VOLPE GALVANO, *Aspectos de la estética en la obra de Gramsci*, en: Palmiro Togliatti, P. et al., *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires: Proteo, pp. 202-206.
- VOZA PASQUALE, 2009, *Estetica*, en: Guido Liguori y Pasquale Voza (editores), *Dizionario gramsciano*. Milán: Carocci, pp. 285-286.
- ZHDANOV ANDRÉI, 2008 [1934], *La literatura soviética es la más ideológica, la más vanguardista del mundo*, en: Juan José Gómez Gómez, *Crítica, tendencia y propaganda. Textos sobre arte y comunismo*, Sevilla: ISTPART, p. 72.

*Abstract*

HEGEMONÍA, FILOSOFÍA DE LA PRAXIS Y LA CUESTIÓN DEL ARTE EN LOS *CUADERNOS DE LA CÁRCEL* DE ANTONIO GRAMSCI.

HEGEMONY, PHILOSOPHY OF PRAXIS AND THE QUESTION OF ART IN ANTONIO GRAMSCI'S *PRISON NOTEBOOKS*.

*Keywords:* Gramsci, Aesthetics, Politics, Philosophy of Praxis

This paper deals with the relationship between Antonio Gramsci's artistic and political thinking. For this I compare the terms "hegemony" and "philosophy of praxis" with Gramsci's distinction between the cultural, civilising value of art, and its autonomous and distinct character.

JUAN JOSÉ GÓMEZ GUTIÉRREZ

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

Universidad de Sevilla (España)

[jgomez32@us.es](mailto:jgomez32@us.es)

EISSN 2037-0520

GRETA MASTROIANNI GRECO

LA PROSTITUZIONE SECONDO WENDY MCELROY:  
QUANDO IL LIBERTARISMO INCONTRA  
IL FEMMINISMO

1. *Libertarismo e femminismo: il perimetro dello scontro-incontro*

Il libertarismo o liberalismo classico è una dottrina economica, politica e filosofica americana, nata come critica della *Old Right* al *New Deal* dell'allora Presidente Franklin Delano Roosevelt, che è riuscita a dare un nuovo respiro alle idee della Scuola austriaca di Friedrich Von Hayek e Ludwig Von Mises (Modugno 2000) nata a sua volta in opposizione alla Scuola storica tedesca del XIX secolo (Gordon, Modugno Crocetta 2001).

L'*Old Right*, «il movimento conservatore moderno» (Rothbard 1980: 24) attivo «dagli anni Trenta alla metà degli anni Cinquanta» (Richman 1990: 1), vede come maggiori esponenti Albert Jay Nock, Felix Morley, Frank Chodorov, Garet Garrett, Henry L. Mencken, John T. Flynn e Robert Taft e molte altre personalità estremamente eterogenee per orientamento politico. In generale la teoria libertaria, della *Old Right* e odierna, opponendosi alla prescrizione keynesiana di una maggiore spesa pubblica attacca il mito monetarista secondo cui con il crollo del mercato azionario del 1929 e la successiva Grande Depressione sia fallito il capitalismo, bensì denuncia come causa scatenante la politica monetaria del governo con l'espansione del credito da parte della *Federal Reserve* e, sotto questa luce non si ritiene che il *New Deal* abbia curato la Grande Depressione, ma che abbia peggiorato la situazione decretandone il suo stesso fallimento (Murphy 2009). L'*Old Right*, che raccoglie una tradizione passata che va dalla Rivoluzione inglese nata contro il controllo statale dell'*Ancien Régime* e i *Levellers* al teorico dei diritti naturali individuali John Locke che



si è opposto al dispotismo illuminato e la Rivoluzione americana (Rothbard 2002), dopo aver riscontrato una battuta d'arresto con l'avvento della Seconda Guerra Mondiale rinasce nello spazio pubblico attraverso alcune pubblicazioni, da parte di tre donne e due uomini. Infatti nel 1943 *"The Fountainhead"* di Ayn Rand, *"The God of the Machine"* di Isabel Bowler Paterson e *"The Discovery of Freedom"* di Rose Wilder Lane aprono la strada per *"The Road to Serfdom"* di Friedrich von Hayek del 1944 e *"Human Action, Bureaucracy and Onnipotent Government"* di Ludwig von Mises del 1949 (Blundell 2011). Tutte e tutti accomunati dalla difesa di individualismo, capitalismo e diritti di proprietà come diritti umani, dall'elogio delle istituzioni politiche e la società degli Stati Uniti (Gagliano, Piombini 2018).

Accomunato da una generale diffidenza nei confronti dello Stato, dal sostegno al libero mercato e dall'individualismo metodologico<sup>1</sup>, il libertarismo si divide<sup>2</sup> sul ruolo dello Stato e sulla

---

<sup>1</sup> Per individualismo metodologico si intende quella teoria sociale che pone l'individualismo alla base della prasseologia, indagando soltanto l'azione umana individuale e non quella collettiva (Modugno Crocetta 2001).

<sup>2</sup> Il dibattito libertario in realtà interessa anche la divisione *thin e thick*, che si collocano agli antipodi dello spettro politico, ma tale divisione non è sempre accettata dalle parti e non è rilevante ai fini del tema trattato (Block 2015: 29-62). In generale la maggior parte del libertarismo critica aspramente il valore esplicativo dell'interpretazione binaria destra e sinistra in quanto riduzione ad una dicotomia concettuale non interpretabile come unico criterio distintivo nella storia politica, infatti la dottrina libertaria possiede sia elementi di sinistra come la difesa delle libertà civili e l'opposizione a guerra e violenza sia elementi di destra come la tutela della proprietà privata e del libero mercato (Modugno 2012). Proprio Murray Rothbard, probabilmente con questa volontà di superare le etichette di destra e sinistra, avverte che: «durante la prima guerra mondiale e gli anni '20, l' 'isolazionismo', cioè l'opposizione alle guerre americane e all'intervento straniero, era considerato un fenomeno di sinistra, e così anche gli isolazionisti e i revisionisti del *laissez-faire* erano considerati 'di sinistra'. L'opposizione al sistema di Versailles del dopoguerra in Europa era considerata liberale o radicale; I 'conservatori', d'altro canto, erano i fautori della guerra e dell'espansione americana e del Trattato di Versailles. [...] Eppure, in pochi anni, la classifica dell'isolazionismo sullo spettro ideologico doveva subire un cambiamento improvviso e drammatico. Alla fine degli anni '30, l'amministrazione Roosevelt si mosse rapidamente verso la guerra in Europa e in Estremo Oriente. Così facendo, e specialmente dopo lo scoppio della guerra nel settembre 1939, la grande massa dei liberali e della sinistra si 'ribaltò' drasticamente a favore della guerra e dell'intervento straniero. Senza lasciare traccia è stata la visione della vecchia sinistra sui

base teorica dei diritti individuali (Modugno 2013: 1121-1150). La prima differenza fa scontrare il minarchismo di Robert Nozick, fautore di uno Stato minimo, con l'anarco-capitalismo o anarco-individualismo di Murray Rothbard<sup>3</sup>, che vede lo Stato come un ente immorale senza fondamenti legittimi; mentre la seconda differenza incentrata sulla gnoseologia fa entrare in conflitto tutte quelle teorie che si fondano sull'etica come l'oggettivismo di Ayn Rand e il giusnaturalismo<sup>4</sup> di Murray Rothbard con il consequenzialismo o utilitari-

---

mali del Trattato di Versailles, lo smembramento alleato della Germania e la necessità di una revisione del trattato. La vecchia opposizione al militarismo americano e all'imperialismo americano e britannico era scomparsa» (Murray N. Rothbard, "Isolationism and the Foreign New Deal", mises.org, June 07, 2021, <https://mises.org/library/isolationism-and-foreign-new-deal>).

<sup>3</sup> Rothbard afferma che l'anarco-capitalismo «non è realmente anarchismo» (McElroy 2006a: 49) infatti vi sono delle sostanziali differenze tra anarco-capitalismo libertario e anarchismo collettivista di matrice socialista sulla visione dell'essere umano: la prima dottrina politica non dà per scontata la natura dell'uomo come virtuosa quindi opta per l'imposizione di un codice giuridico minimo contrario all'uso della violenza, mentre la seconda vede l'essere umano come buono e quindi in grado di essere libero, senza regole minime di condotta (1981a: 291-304). Certamente però la differenza più evidente tra le due è «l'enfasi posta sul sistema del mercato e, soprattutto, [...] l'importanza data» dall'anarco-capitalismo «al diritto di proprietà privata» (Modugno 2000: 8). McElroy spiega ancor più approfonditamente che l'anarchismo di Rothbard anche se «può sembrare antagonista all'individualismo, dal momento che quella posizione politica è molto più generalmente presentata in termini collettivisti» (Wendy McElroy, "Murray N. Rothbard: Mr. Libertarian", [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/rockwell/mcelroy000706.html>) non è reale perché dipende dal fatto che «l'immagine di un anarchico che lancia bombe è una caricatura culturale e, come in molte caricature, c'è qualche verità dietro la rappresentazione. Alcune forme di anarchismo - in particolare, la tensione dell'anarchismo comunista del XIX secolo sorto in Russia e Germania - abbracciarono la violenza come strategia politica. Altre forme di anarchismo, tuttavia» no (Wendy McElroy, "The Schism Between Individualist and Communist Anarchism", [theanarchistlibrary.com](https://theanarchistlibrary.org), June 07, 2021, <https://theanarchistlibrary.org/library/wendy-mcelroy-the-schism-between-individualist-and-communist-anarchism>). Tutte le citazioni inserite all'interno dell'articolo sono tradotte dall'autrice dello stesso.

<sup>4</sup> Il giusnaturalismo rothbardiano è stato criticato da Dario Antiseri attraverso la legge di Hume, un principio filosofico secondo cui il dover essere non si può derivare logicamente dall'essere, ossia da proposizioni descrittive (fatti) non possono essere derivate secondo logica proposizioni prescrittive (imperativi) (Antiseri 1996). Proprio sulla base del fatto che dalla scienza non si può ricavare in modo razionale l'etica o la morale, quindi valori universali e

smo, ossia quelle teorie che si fondano sulla desiderabilità delle conseguenze della libertà individuale (Modugno 2013: 1121-1150). Il principio su cui ruota tutta la dottrina libertaria è la non-aggressione, un assioma che non ammette la minaccia o l'uso effettivo della forza intesa come violenza fisica contro un individuo e/o contro le sue proprietà giustificandole soltanto in caso di difesa (Block 2015: 29-62).

Dato che la libertaria Wendy McElroy asserisce con fierezza: «io sono un'anarchica individualista che privilegia soluzioni di libero mercato ai problemi sociali»<sup>5</sup>, ammettendo che sia stato proprio Rothbard a renderla tale<sup>6</sup>, prima di addentrarsi nel femminismo dell'autrice, nella sua critica al femminismo radicale e nella sua visione della prostituzione bisogna com-

---

assoluti, ma soltanto relativi, Antiseri si oppone all'assolutismo dei valori proposto dal giusnaturalismo per abbracciare un relativismo che più si adatta alla democrazia moderna, senza escludere necessariamente l'esistenza di diritti umani, ma soltanto il loro fondamento logico (ibid.). Rothbard, ritenendo già Mises un relativista etico, deduce invece principi etici oggettivi come l'autoproprietà dalla stessa natura umana considerando l'ermeneutica «nichilismo, soggettivismo, relativismo, solipsismo e rifiut[...ando] [...] qualsiasi procedimento metodico per scoprire la verità oggettiva» (Antiseri 2011b: 93); in particolare Rothbard si scaglia contro chi considera l'economia una scienza ermeneutica, una teoria che egli ritiene dannosa per la spiegazione dei fatti economici (Antiseri 2011a). Antiseri ritiene che Rothbard sia in errore rispetto alla teoria dell'interpretazione, perché qualsiasi ricerca scientifica di qualsiasi ambito utilizza lo stesso metodo scientifico un ciclo di congetture, tentativi, errori e confutazioni che si differenzia soltanto nelle «metodiche, cioè le tecniche di prova» (Antiseri 2011b: 104), dimostrando che nel linguaggio filosofico-umanistico il ruolo della domanda in Gadamer e in quello logico-scientifico il ruolo del problema in Popper siano sullo stesso piano (Antiseri 2011a) e che quindi «la teoria ermeneutica di Gadamer e l'epistemologia fallibilista di Popper sono lo stesso procedimento metodologico espresso in due lingue diverse» (Antiseri 2011b: 103). Antiseri ritiene che quella rothbardiana sia «una prospettiva sbagliata, falsa da capo a fondo», «una concezione campata per aria e falsa» (Antiseri 2011b: 93), perché seguendo il ragionamento di Popper Antiseri controbatte che l'attributo centrale di una teoria per poterla ritenere tale è il suo essere falsificabile, ossia «per poter essere vera, deve poter essere anche falsa», un procedimento in cui l'«oggettività, pertanto, [...] equivale alla controllabilità di una teoria e non al possesso della certezza» (Antiseri 2011b: 95).

<sup>5</sup> McElroy Wendy, 2000a, *Queen Silver. The Godless Girl*, New York: Prometheus Books, Kindle e-book, Introduction.

<sup>6</sup> Wendy McElroy, "*McElroy on Liberty*", wendymcelroy.com (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/mises/libertyinterview.html>.

prendere meglio il libertarismo rothbardiano cui si ispira, in modo da dimostrare anche l'esistenza (spesso negata) di un femminismo libertario.

Murray Rothbard, allievo di Mises (Gordon, Modugno Crocetta 2001), dopo una laurea in matematica e un dottorato in storia economica diventa professore di economia e fonda il Partito Libertario e il *Center for Libertarian Studies*, cercando di dare vita ad «una filosofia politica inattaccabile» (Bassani 1996: XI-XLIV) attraverso il diritto naturale come fondazione etica della libertà, visto il fallimento della prasseologia mise-siana (Gordon, Modugno Crocetta 2001). Rothbard «considera un sottoinsieme del giusnaturalismo che sviluppa il concetto di diritti naturali riguardo alla sfera della 'politica': una filosofia politica della libertà» (Mazzone 2000: 66), affondando le «radici nella tradizione giusnaturalista tomistico-lockeiana» (Gordon, Modugno Crocetta: 143). Il concetto di autoproprietà, ossia l'assunto che ogni individuo sia il proprietario di se stesso, nella filosofia di Rothbard diventa «la pietra angolare della teoria anarco-capitalista» (Gordon, Modugno Crocetta: 153), un diritto naturale da cui si deduce la non-aggressione, «base morale per la condanna dello Stato» (ivi: 155). Dunque «libertà è sinonimo di non-invasione» e «aggressione [...] è sinonimo di invasione» (Mazzone 2000: 67), perché avere la proprietà di sé significa poter decidere liberamente cosa fare del proprio corpo e della propria vita senza alcuna interferenza esterna che lo impedisca. Lo Stato si potrebbe definire in quest'ottica un «parassita [che] vive coercitivamente della produzione della cittadinanza» (Rothbard 2002: 50) e che «per sua stessa natura [...] tende ad oltrepassare i suoi confini, creando privilegi, monopoli protetti e calpestando quegli stessi diritti che dovrebbe tutelare» (Modugno 1998: 9), così come «un'organizzazione criminale» (Rothbard 1998: 183) con «la funzione di guardiano della morale pubblica» (ivi: 174) che rende legittime le sue azioni attraverso la costruzione di un consenso basato sull'ideologia e sul costume generalmente accettato grazie anche al ruolo fondamentale della moltitudine di intellettuali con cui si allea per ricevere sostegno e giustificare il suo operato per «far sembrare le sue regole inevitabili» (Rothbard 2002: 57) e quindi necessarie. Il proselitismo a favore

dell'ideologia dominante che legittima l'esistenza e l'operato statale è «il fondamento del potere dello Stato [...], nella visione di Rothbard» perché permette di attuare un «controllo» sulla società, che è al tempo stesso «fondamento originario e mezzo di potere, controllo come monopolio e, di conseguenza, libertà come concessione» (Mazzone 2000: 123). Anche se proprio l'interesse di Nozick per il pensiero libertario sia stato accresciuto e stimolato da una conversazione con Rothbard da cui è scaturito il libro *Anarchy, State, and Utopia* del 1974, il suo minarchismo «come [...] tentativo di giustificazione dello Stato, anche se 'minimo', cioè limitato alle funzioni di protezione, con l'ausilio della tradizione contrattualista e lockiana della 'mano invisibile'», viene criticato da Rothbard soprattutto per la non verificabilità» (Mazzone: 119); infatti secondo Rothbard la storia va considerata come una continua e chiara dimostrazione che «il mantenimento e la sopravvivenza dello Stato comportino necessariamente la violazione dei diritti di proprietà degli individui» (Modugno 1998: 88). Secondo la sua opinione, una volta acquisita questa certezza, sarebbe inevitabile comprendere quanto la democrazia sia funzionale alla stessa esistenza e azione statale per «deprecare l'individuo ed esaltare la collettività» (Rothbard 2002: 56), ma a tal proposito Rothbard avverte che «la società, il governo, la nazione, sono solo concetti astratti ed ausiliari e occorre fare attenzione a non confondere queste astrazioni con la realtà» (Modugno 1998: 122) rispecchiando una «visione individualista della "società" [che] è stata riassunta nella frase: "la società" è tutto tranne te stesso» (Rothbard 2002: 38). Se «l'inganno del termine 'società'» (Mazzone 2000: 79) è il suo essere di fatto «un'astrazione» (ivi: 72), questo significa che «non è possibile, in questo contesto, attribuire ad entità collettive né azioni, né, tantomeno, prerogative proprie degli individui» (ivi: 107), come l'appellarsi ad una responsabilità collettiva dell'agire umano. Così l'esistenza della sola responsabilità individuale è spiegata da Rothbard come l'«espressione del rispetto per la dignità e la sovranità dell'individuo: il diritto di ognuno all'autonomia e all'autodeterminazione, specialmente dalla sfera pubblica» (Modugno 1998: 9) e proprio per questo è l'individuo «il fine dell'agire politico» (ivi: 124). Dato che «lo stato [è] semplice-

mente un male» (Modugno 2000: 8) non gli si possono affidare funzioni quali giustizia e difesa, che andranno invece al libero mercato, alla libera iniziativa del privato che sono l'«unico mezzo tramite il quale raggiungere il benessere per il maggior numero di persone e[...] unico sistema in grado di conciliarsi con la soggettività di valori e fini» (ivi: 9), in altre parole «la forma di economia più produttiva che l'uomo abbia mai conosciuto» (Modugno 1998: 90), considerato anche che «vivere attraverso la produzione e lo scambio è morale e giusto, in quanto conforme alla natura umana» per Rothbard, diversamente dallo «sfruttamento e il parassitismo [che] indeboliscono il processo di produzione per l'intera società» (ivi: 72). Questo «capitalismo *laissez-faire*» (Rothbard 2002: 23) permette all'individuo scegliere liberamente tra materialismo e spiritualismo e tra egoismo e altruismo in una concezione d'insieme di libertà e diritti di proprietà, in cui la prima diventa semplicemente «una condizione in cui i diritti di proprietà di una persona sul proprio corpo e la sua legittima proprietà materiale non sono invasi, non sono aggrediti» (ivi: 41), infatti gli stessi «diritti di proprietà sono diritti umani» (ivi: 43). Inoltre Rothbard ha influenzato direttamente e indirettamente la nascita di una scuola di consulenza finanziaria che desidera il ritorno allo strumento monetario e d'investimento dell'oro, partendo dalla sua concezione di economia come scienza qualitativa cui non ci si può aggrappare per sbilanciarsi nella previsione del futuro quantitativa con modelli teorici e sistemi informatici moderni, poiché non esistono delle costanti numeriche nelle azioni umane (Gagliano, Piombini 2018).

Nonostante il libertarismo sia stato ed è accusato di sessismo, temi femministi quali l'aborto, lo stupro, le molestie sessuali, la pornografia e la prostituzione vengono tutti affrontati da Rothbard (2002) attraverso la lente dei diritti di proprietà, la stessa prospettiva libertaria usata dal femminismo di McElroy. Per le questioni attinenti alla riproduzione, la donna per Rothbard ha diritto<sup>7</sup> al controllo delle nascite compresa la

---

<sup>7</sup> Negli Stati Uniti la sentenza della Corte Suprema *Roe v. Wade* del 1973 non ha definito legalmente il feto come persona, ma ha diviso le quaranta settimane della gravidanza in tre trimestri di tre mesi ciascuno, in cui l'aborto è permesso durante il primo senza alcuna restrizione, regolato e limitato

scelta di cosa fare del «parassita» (ivi: 107) nel suo grembo perché è proprietaria di se stessa e allo stesso modo per la violenza di genere, proprio in violazione del principio di non-aggressione e prima ancora dell'autoproprietà, quando la donna subisce uno stupro il crimine rientra nella categoria di «assalto corporale» (ivi: 106) la cui responsabilità è individuale, «un reato 'contro la persona'» (Mazzone 2000: 137) perché ai danni di un individuo e non della collettività, tutte opinioni condivise pienamente da Wendy McElroy (1991, 2006d: 157-166, 2000c: 36-39, and 2016). Nella misura in cui le molestie

---

durante il secondo e vietato durante il terzo concependo l'aborto come un diritto garantito dalla Costituzione americana perché associato al diritto alla privacy degli individui cittadini, un diritto della donna non assoluto, ma soggetto alle restrizioni che può apporre il singolo stato per proteggere la donna e il feto come interessi legittimi dello stesso (Dutra 2010: 1261-1302). Questa interpretazione è stata ovviamente molto gradita da McElroy, ma non dal femminismo radicale perché «il personale è politico non è una similitudine, non una metafora e non un'analogia. Non significa che ciò che accade nella vita personale è simile a, o comparabile con, ciò che accade nell'arena pubblica. [...] Significa che l'esperienza distintiva delle donne come donne accade all'interno di quella sfera che è stata socialmente vissuta come il personale» (MacKinnon 1989: 119-120). Catharine MacKinnon (1989) è contraria alla configurazione della Corte Suprema del diritto all'aborto come diritto sull'«avere il controllo sul proprio corpo, perché è un diritto «di genere neutro» (ivi: 189) invece doveva essere identificato come «un diritto per l'eguaglianza di sesso» (MacKinnon 1987: 1). La sfera privata è da MacKinnon (1990) «identificata [...] come la sfera primaria della subordinazione delle donne» quindi il fatto che l'aborto sia stato riconosciuto come un diritto privato dell'individuo è un'ennesima oppressione operata dal patriarcato nel rafforzamento della separazione tra sfera pubblica e privata (ivi: 7). La sentenza della Corte Suprema *Casey v. Planned Parenthood* del 1992 ha dettato una regola fondamentale per gli stati nell'apporre restrizioni all'aborto: l'onere eccessivo su base razionale, un test per le leggi statali che non potevano creare oneri (ingiustificati) al diritto della donna di abortire, pena l'incostituzionalità di tali leggi statali (Corley 2016: 385-386). Questa sentenza ha poi permesso di dichiarare incostituzionali con un'altra sentenza del 2016 (*Whole Woman's Health v. Hellerstedt*) due disposizioni chiave dell'HB2 texano, una delle numerosi leggi *Targeted Regulation of Abortion Providers* (TRAP) adottate da numerosi stati americani ormai potenzialmente incostituzionali (Robertson 2017: 623-652), stabilendo il dovere degli stati nel provare vantaggi concreti per gli interessi statali mai superati dagli oneri ingiustificati a carico della donna che vuole abortire (Robinson 2016: 387-392).

sessuali ruotano attorno alla libertà di parola<sup>8</sup> «qualsiasi espressione diventa un diritto assoluto» (Rothbard 2002: 94) e non è da considerarsi mai per Rothbard un'invasione della proprietà attaccare a parole o per iscritto o subliminalmente un individuo, anche se fosse immorale e, per lo stesso ragionamento, la pornografia non può essere resa illegale<sup>9</sup> oppure lo Stato invaderebbe «i diritti di proprietà delle persone a produrre, vendere, acquistare o possedere materiale pornografico» (ivi: 103), altre due questioni argomentate allo stesso modo da McElroy (1993: 234-237, and 1995). Logicamente collegata all'analisi libertaria è anche e soprattutto la prostituzione che sia per Rothbard (2002) che per McElroy (2002) rimane semplicemente «una vendita volontaria di un servizio di lavoro, e il

---

<sup>8</sup> Il termine “molestie sessuali” è stato coniato nel 1975 per una conferenza ad Ithaca nello stato di New York con una definizione applicabile solo alle donne senza connessione con la discriminazione sessuale del *Civil Rights Act* (CRA) del 1964, nel 1976 si annovera il primo caso in cui una corte federale riconosce la connessione tra molestie e discriminazione sessuale del Titolo VII del CRA e nel 1979 Catharine MacKinnon pubblica “*Sexual Harassment of Working Women*”, un testo in cui le molestie sessuali vengono descritte come un tipo di discriminazione sessuale che viola il CRA del 1964 con una definizione ulteriormente diversa che, oltre a parlare di relazioni con un differenziale di potere, distingue tra molestie *quid pro quo* e ambiente ostile (Kennedy Taylor 1992). La femminista radicale Catharine MacKinnon (1993) si dimostra contraria alla scissione tra eguaglianza e libertà di parola, perché l'espressione verbale non deve poter creare disuguaglianza quindi non è il discorso che deve essere tutelato quanto l'eguaglianza ricostruendo la legge non soltanto a beneficio di un gruppo, le donne, ma di qualsiasi altro gruppo che ripetutamente incorre in discriminazioni di linguaggio e trattamento. Il Primo Emendamento sempre invocato dal libertarismo, secondo questa lettura, proteggerebbe il discorso discriminante, quello della ineguaglianza rendendo liberi soltanto alcuni individui, proprio quelli che discriminano, e metterebbe a tacere quelli che sono discriminati (ibid.).

<sup>9</sup> Le femministe radicali Andrea Dworkin e Catharine MacKinnon (1997) si sono adoperate anni per far adottare delle ordinanze a livello statale con delle variazioni locali che permettessero agli individui «costretti a consumare pornografia, diffamati dall'essere usati nella pornografia senza consenso» o abusati in qualsiasi altro modo da questa di fare causa e «di provare in corte il ruolo dannoso della pornografia in ogni situazione» (MacKinnon 1997: 6), arrivando a trattare giuridicamente la pornografia come una violazione dei diritti civili delle donne e quindi a poter richiedere danni in sede civile. Le ordinanze sono state approvate: a Minneapolis nel 1983 e nel 1984, ad Indianapolis nel 1984, a Bellingham nel 1988 e in Massachusetts nel 1992 (Dworkin, MacKinnon 1997).



governo non ha il diritto di vietare o limitare tali vendite» (Rothbard 2002: 103) se si considera che «il sesso è un aspetto unicamente privato della vita» (ivi: 105) su cui lo Stato non può intervenire o violerebbe i diritti di proprietà degli individui. Invece tutti quei casi in cui la riproduzione, le molestie, la pornografia e la prostituzione sono il risultato di minaccia o azione coercitiva e non di una libera scelta della donna vanno punite severamente, esattamente come per lo stupro, la pornografia e la prostituzione minorili e/o di tratta.

Va specificato però che una parte del libertarismo è stata e rimane molto critica nei confronti del femminismo, in particolare «molti libertari del XX secolo hanno respinto o attaccato il femminismo – quando l’hanno affrontato – come solo un’altra ala dello statalismo di sinistra» così come «molte femministe hanno respinto o attaccato il libertarismo – quando l’hanno affrontato – come reazione di *Angry White Male* o come una fazione estrema dell’ideologia dello stato capitalista liberale»<sup>10</sup>. In effetti lo stesso Murray Rothbard (1993), mentore della femminista individualista e anarco-capitalista Wendy McElroy, sostenendo una naturale diversità tra i sessi che non potrà mai essere colmata dall’eguaglianza ha disapprovato «il rumoroso blaterare del movimento delle donne» (Rothbard 2000: 157) e gli ha riservato severi rimproveri per così dire, dal ritenere «presunta» la «discriminazione economica contro le donne» (ivi: 159) alla constatazione che se «gli ‘oppressori’ rimangono stranamente silenziosi, [...] forse ‘l’oppressione’ è dall’altra parte» (ivi: 157). Non perdonando alle femministe, che rinomina «*the women’s libs*» (ivi: 163), l’attacco incondizionato al capitalismo, Rothbard ricorda che è stato proprio «il capitalismo e la ‘rivoluzione capitalista’ del diciottesimo e diciannovesimo secolo che ha liberato le donne dall’oppressione maschile» (ivi: 160-161). Addirittura Rothbard si spinge fino ad affermare che «ben oltre il 50 per cento della ricchezza dell’America è di proprietà delle donne» perché «molti uomini americani vivono in un matriarcato, dominato prima dal Mammismo, poi da insegnanti donne, e poi dalle loro mogli» in cui «quando il maschio muore, come fa di solito,

---

<sup>10</sup> Roderick T. Long, “*Beyond Patriarchy: A Libertarian Model of the Family*”, [freenation.org](http://www.freenation.org/a/f4312.html), June 07, 2021, <http://www.freenation.org/a/f4312.html>.

prima del coniuge, eredita l'intero patrimonio familiare» (ivi: 165), arrivando a definire «la quintessenza del Nuovo Femminismo», ossia il «Movimento della Liberazione delle Donne», come «un amaro, estremamente nevrotico se non psicotico, lesbismo che odia gli uomini» (ivi: 169).

In sintesi si può asserire non solo che «i libertari hanno un rapporto difficile con il femminismo» (ibidem) a tal punto che le due filosofie in parte si ritengono ancora a vicenda «fondamentalmente incompatibili» (Sorooshyari 2011: 176), ma anche che il femminismo come teoria e movimento in Nord America ha negato e in parte ancora nega l'esistenza di un femminismo libertario principalmente sulla base delle definizioni di patriarcato dei femminismi americani quasi sempre legate al capitalismo e quindi incoerenti rispetto alla promozione di capitalismo e individualismo (Babcock 2012: 119-138) e alla stessa assenza di una definizione di patriarcato nel pensiero femminista libertario (Sorooshyari 2011).

Ha tentato di sopperire a queste distanze teoriche considerate mancanze incolmabili proprio Wendy McElroy, proseguendo il percorso segnato dalle femministe libertarie Joan Kennedy Taylor e Sharon Presley<sup>11</sup>, scrivendo «ampiamente sulla relazione tra libertarismo e femminismo», lavorando «all'interno del movimento libertario per incoraggiare gli appelli alle preoccupazioni femministe e all'impegno con gli sforzi femministi» (Johnson - Long 2021) e creando un profondo mutamento del paradigma teorico del libertarismo che devia principalmente sulla donna.

### *1. Femminismo individualista e radicale a confronto*

Prima di addentrarsi nell'esegesi del femminismo individualista e nella visione critica del femminismo radicale da parte dell'autrice trattata, bisogna introdurre una chiave di lettura che faccia comprendere il diverso uso di alcuni termini degli studi di genere da parte dell'autrice.

Questa, infatti, parla indifferentemente di femminismo in-

---

<sup>11</sup> Si vedano Kennedy Taylor (1992) e Presley (2016).

dividualista, femminismo libertario o *ifeminism* (McElroy 2012), tuttavia solitamente non tutte le femministe libertarie si definiscono femministe individualiste<sup>12</sup>. Inoltre per Wendy McElroy (1996) femminismo radicale, femminismo di genere e femminismo liberale rappresentano un unico femminismo nemico<sup>13</sup>, nonostante il femminismo liberale sia più vicino al femminismo libertario per il suo sostegno al libero mercato. Infatti, quando Christina Hoff Sommers (1994) ha creato la denominazione di femminismo di genere si riferiva soltanto al femminismo radicale, non inglobando il femminismo liberale come sottospecie di femminismo radicale<sup>14</sup>. È pur vero però che McElroy (2012) si dimostra comunque tollerante e aperta all'esistenza di numerosi femminismi quando afferma che «il femminismo non è un monolito» (ivi: 3) e quindi «non c'è un femminismo, non c'è una posizione dogmatica sull'argomento» (2003: 3), «ci sono e ci sono sempre state molte scuole di pen-

---

<sup>12</sup> Infatti Wendy McElroy nomina di sfuggita il «femminismo di equità» come qualcosa di diverso dal femminismo individualista, ma dalla sua stessa parte contro il femminismo radicale (Wendy McElroy, “8 marzo: ripensare il femminismo/.1 Intervista a Wendy McElroy”, *libertiamo.it*, June 07, 2021, <http://www.libertiamo.it/2012/03/08/8-marzo-ripen-sare-il-femminismo-intervista-a-wendy-mcelroy1/>). Nelle sue opere tra le femministe libertarie-individualiste contemporanee Wendy McElroy inserisce, oltre a se stessa: Camille Paglia, Cathy Young, Christina Hoff Sommers, Dafne Pathai, Janis Cortese, Joan Kennedy Taylor, Nadine Strossen, Norma Jean Almodovar, Rita J. Simon e Sharon Presley.

<sup>13</sup> Le autrici ricondotte al femminismo di genere nelle opere di Wendy McElroy sono: Adrienne Rich, Andrea Dworkin, Barbara Reagan, Catharine MacKinnon, Carole Pateman, Ellen Peck, Heidi Gottfried, Jessica Valenti, Jill Johnston, Kate Millett, Kathrin Perutz, Martha Blaxall, Shulamith Firestone, Susan Brownmiller, Susan Griffin, Susan Faludi, Susan Moller Okin e Ti Atkinson. Come già evidenziato, alcune tra queste, come Okin, sono femministe liberali. In nessuna delle sue opere Wendy McElroy tratta il *black feminism*, il femminismo lesbico, il femminismo intersezionale e il transfemminismo, né femminismi di matrice religiosa quali il femminismo islamico o cattolico.

<sup>14</sup> Tra le femministe radicali o di genere cui si oppone Christina Hoff Sommers (1994) inserisce: Callie Khouri, Carolyn Heilbrun, Caryn McTighe Musil, Catharine MacKinnon, Deborah Louis, Elizabeth Fee, Elizabeth Minnich, Gloria Allred, Gloria Steinem, Jessica Valenti, Joan Brumberg, Johnella Butler, Judy Mann, Katha Pollitt, Katherine Hanson, Lee Bartky, Marilyn French, Marlene Longenecker, Mary Ellman, Marilyn Friedman, Naomi Wolf, Patricia Ireland, Sandra Coyner, Sandra Harding, Susan Faludi e Virginia Valian.

siero e una vasta gamma di opinioni all'interno della tradizione femminista» (ivi: 1). Così l'autrice si rallegra per certi versi della lotta interna al femminismo, perché «il dissenso è un aspetto vitale di ciò che rende viva e vera la teoria; il dogma è la sua morte» (ivi: 3) quindi «dibattito e discussione appassionata sono parte del vigore intellettuale» (1998b: 111), nonostante questa sia di fatto, come nota Tatafiore (2002), «una competizione tra donne, con le sgradevolezze tipiche che [...] comporta quando si rompe la pretesa sorellanza di sesso ed emergono opposte concezioni politiche» (ivi: 5).

Per introdurre il pensiero femminista di McElroy, approfondito in seguito, vale la pena evidenziare la sua voce «femminismo e diritti delle donne» su *The Encyclopedia of Libertarianism* del 2008 in cui spiega che «il termine *femminismo* si riferisce alla convinzione che uomini e donne siano politicamente e moralmente uguali e dovrebbero essere trattati come tali», pur chiarendo che anche se «il termine è più spesso associato a vari movimenti negli ultimi due secoli che hanno agito per attuare questa visione di uguaglianza incorporandola nella legge e in tutta la cultura», di fatto «esistono diverse scuole all'interno della tradizione femminista [...] spesso [...] in disaccordo sulla definizione di *uguaglianza*»<sup>15</sup> (McElroy 2008: 173). La teoria femminista individualista è «l'immagine speculare del femminismo radicale» (McElroy 1995: 73), «un sistema integrato comprensivo di credenze concernenti il rapporto delle donne con la società» (2012: 10) basato sull'individualismo, la tradizione degli economisti austriaci Von Mises e Von Hayek e la teoria anarco-capitalista di Murray Rothbard (McElroy 1991), da lei definito «il più grande teorico libertario del XX secolo»<sup>16</sup>. Già gli slogan di questo femminismo stanno a sottolineare l'importanza della scelta individuale e dell'auto-proprietà di ciascuna donna come principio ontologico femminista con cui interpreta tematiche

<sup>15</sup> Nella bibliografia di questa voce, oltre agli stessi testi di Wendy McElroy, vengono presi come riferimento quelli di Camille Paglia e Joan Kennedy Taylor che si autodefiniscono femministe libertarie come Wendy McElroy.

<sup>16</sup> Wendy McElroy, «*Murray N. Rothbard: Mr. Libertarian*», [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/rockwell/mcelroy000706.html>.

quali pornografia, riproduzione e prostituzione: «il personale è personale» (McElroy 1996: 114), «corpo di una donna, diritto di una donna» (ivi: VIII) e «il corpo è mio e lo gestisco io» (2002: 34). In questo caso il femminismo viene definito semplicemente come «un'attitudine o una filosofia che difende l'equità nei diritti umani»<sup>17</sup> e che per questo è «è una forma di specializzazione» del libertarismo, poiché focalizzata sull'ingiustizia riservata alle donne, considerando anche di estrema rilevanza il fatto che «entrambe le filosofie sostengano la libertà individuale e la responsabilità personale come valori fondamentali»<sup>18</sup>. Questo femminismo individualista, che «riconosce i diritti degli uomini, che condividono le stesse preoccupazioni politiche delle donne, per via della nostra comune umanità» (McElroy 2006c: 7), si ispira anche alla teoria della legge naturale di Benjamin J. Tucker<sup>19</sup>, di certo con metodo ermeneutico flessibile, rivendicando infatti eguali diritti naturali per tutti gli individui (2012) universali, imprescrittibili e inalienabili, che danno fondamento etico alla libertà delle donne in stile rothbardiano, perché «non sono solo dispositivi per la risoluzione di problemi», ma anche e soprattutto «principi morali che possono essere difesi razionalmente» (1997b: 737).

Essendo stata chiamata più volte «anti-femminista» e «anti-donna» (McElroy 2003: 1), McElroy attribuisce tali epiteti al suo essere «una femminista sessualmente scorretta»<sup>20</sup>, infatti con orgoglio afferma:

---

<sup>17</sup> *Wendy McElroy: Feminist History Revisited*, Youtube video, posted by "Libertarianism.org", June 01, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=SgTsJSSte28>. La punteggiatura di tutti i video è stata dedotta dall'ascolto e aggiunta nell'articolo dall'autrice dello stesso.

<sup>18</sup> Wendy McElroy, "*Frequently asked questions about ifeminism*", ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <http://www.ifeminists.com/introduction/faq.html#32>.

<sup>19</sup> Benjamin J. Tucker (1854-1939) è un giornalista libertario e anarchico individualista che scrive sul *Liberty* (1881-1908), una rivista americana libertaria «nucleo vitale attorno al quale si formò e crebbe un movimento libertario» (McElroy1981c: 7-39).

<sup>20</sup> Wendy McElroy, "*From a Sexually Incorrect Feminist*", [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/articles/sexincor.html>.

il femminismo individualista era inascoltato nelle università quando ho cominciato a scrivere, ma adesso gode di un riconoscimento generale. Spero di aver contribuito anch'io a questa evoluzione [...] [e] mi piace fare parte della tradizione che risale al liberalismo classico di Mary Wollstonecraft. E poi, sono testarda. Ayn Rand era solita usare parole come 'egoista' in un senso positivo, perché non le voleva lasciare ai propri oppositori ideologici. Non che mi voglia comparare a Rand, ma in quanto a testardaggine le assomiglio.<sup>21</sup>

È certo che per quanto duramente il femminismo radicale possa negare l'esistenza di un femminismo individualista che si considera degno di questo nome arrogandosi il diritto di scegliere chi si possa dire femminista o meno grazie alla versione unilaterale della definizione che ne dà<sup>22</sup>, McElroy si affretta a scrivere di femminismo e più l'ortodossia femminista si oppone a capitalismo e libero mercato appellandosi al *welfare state*, più l'autrice libertaria si affanna a voler dimostrare quanto i primi due siano d'aiuto alle donne e il secondo un

---

<sup>21</sup> Wendy McElroy, "8 marzo: ripensare il femminismo/.1 Intervista a Wendy McElroy", *libertiamo.it*, June 07, 2021, <http://www.libertiamo.it/2012/03/08/8-marzo-ripensare-il-femminismo-intervista-a-wendy-mcelroy1/>. A questo proposito, effettivamente Mary Wollstonecraft inserisce «il soggetto femminile all'interno della categoria dei titolari di diritti individuali naturali e imprescrittibili» (Modugno 2002: 6) che comprendono anche la proprietà, concepita in modo lockeano. Wollstonecraft si colloca quindi all'interno di una tradizione liberale individualista, proponendo anche «l'idea che privare le donne di libertà e diritti significhi rallentare il progresso dell'intero genere umano» (ivi: 16) all'interno della critica del sistema monarchico con l'aggiunta delle donne all'ideale repubblicano di cittadinanza. Tuttavia, anche questa pioniera pur essendo «ricordata da Elizabeth Cady Stanton e Susan Anthony come simbolo della lotta per l'emancipazione, è stata, invece, sovente completamente ignorata dalle suffragiste del diciannovesimo e degli inizi del ventesimo secolo» (ivi: 169). Wendy McElroy (1999a), proprio per ciò che concerne il rapporto conflittuale tra Ayn Rand e il «femminismo moderno» (ivi: 157) che la respinge per la sua difesa del capitalismo e per le sue opere sessualmente esplicite, ne difende la concezione di donna ideale che traspare dai suoi scritti che «è pienamente uguale intellettualmente, emozionalmente, moralmente, e politicamente all'uomo» (ivi: 159) ideale e addirittura superiore a tutti gli altri uomini descritti e il sesso violento come «una forma di espressione sessuale che entrambe le parti desiderano» (ivi: 161).

<sup>22</sup> Catharine MacKinnon (1987), ad esempio, esprime repulsione verso Playboy che si proclama pubblicazione femminista così: «sono davvero stanca delle persone che chiamano femminista cose che provengono da ben altre tradizioni» (ivi: 136), intendendo in questo caso quella del liberalismo.

nemico da abbattere.

McElroy (1991) dà molta importanza alle origini del suo pacifico femminismo individualista, ribadendo che non sia affatto un'invenzione odierna, ma una teoria che risale agli albori del movimento femminista americano, rintracciabili nell'iniziale storia del movimento abolizionista del libertario William Lloyd Garrison, fondatore nel 1833 della *American Anti-Slavery Society* e della rivista *The Liberator* (1831-1866). Proprio come per il libertarismo infatti, il femminismo individualista, secondo Wendy McElroy (ibid.), è stato influenzato da tre movimenti: il libero amore o *sex radicalism*, il libero pensiero e l'anarchismo individualista: il primo, sempre frainteso con il libertinismo, sostiene i diritti delle donne predicando la separazione tra Stato e questioni sessuali private quali orientamento sessuale, matrimonio, adulterio e controllo delle nascite attraverso la disobbedienza civile<sup>23</sup>; il secondo, invece, si basa su un'altra separazione, quella tra Stato e Chiesa, per cui le questioni spirituali devono essere gestite soltanto dal singolo individuo; e l'anarchismo individualista vede la società come fondata sul contratto.

Ora, ciò che tramite un'attenta lettura si intuisce chiaramente confrontando le tesi di Rothbard e McElroy sono due strategie in comune per «rendere la [...] [loro] argomentazione

---

<sup>23</sup> Wendy McElroy prende spesso spunto dall'opera di Henry David Thoreau (2018) *Civil Disobedience* pubblicata postuma nel 1866 in cui l'autore esprime il suo ideale di governo limitato, il suo disappunto nei confronti del governo schiavista, convinto dell'esistenza di leggi ingiuste si rifiuta di pagare le imposte e viene imprigionato per questo così definisce il suo modo di opporsi al potere statale, disobbedienza civile: «desidero semplicemente rifiutare fedeltà allo stato, ritirarmi e starne alla larga sotto ogni aspetto. [...] In realtà io dichiaro silenziosamente guerra allo stato, a modo mio, anche se ne farò ancora uso e approfitterò dei vantaggi che può offrire» (ivi: 37), perché «l'autorità del governo, anche di quello cui sono disposto a sottomettermi—perché obbedirò ben volentieri a coloro che sanno e sanno fare meglio di me, e in molte cose anche a coloro che non sanno né sanno fare altrettanto bene—, è comunque, impura: per essere rigorosamente giusta, deve avere l'approvazione e il consenso dei governati. Non può avere nessun reale diritto sulla mia persona e sui miei beni se non quello che io le concedo. [...] Non esisterà mai uno stato davvero libero e illuminato finché lo stato non arriverà a riconoscere l'individuo come potere più alto e indipendente, dal quale derivano tutto il suo potere e la sua autorità, e non lo tratterà di conseguenza» (ivi: 44).

a supporto della libertà più persuasiva» (Modugno 2009: 18): allo stesso modo in cui «Rothbard vuole dimostrare che l'idea libertaria non è affatto una recente scoperta» (Gordon, Modugno Crocetta 2001: 183) andando a rintracciare le sue origini nella rivoluzione americana, così McElroy (1983: 39-42, 1998e: 494-498, and 1998f: 623-627) vuole accertare l'antica presenza storica del femminismo individualista nei primi anni di formazione del femminismo americano ed esattamente come il primo parla di diritti umani per supportare la propria teoria di giustizia libertaria così fa anche la seconda con i diritti delle donne. La prima strategia proviene presumibilmente dall'eccezionalismo americano o americanismo, «una forma di nazionalismo» che riflette l'«orgoglio nazionale» legato ai miti fondativi americani: la rivoluzione, la guerra civile e il *Bill of Rights*. Nonostante «tutte le grandi nazioni nutrano miti nazionali» (Hodgson 2009: 34), la «religione politica americana di libertà, con la sua trinità di George Washington, il padre della Repubblica; Thomas Jefferson, il suo spirito; e Abraham Lincoln, suo figlio martire» (ivi: 29) è senz'altro la prova del fatto che gli Usa siano convinti del loro fondamentale ruolo provvidenziale nel mondo, un destino salvifico e una terra promessa con «una cultura politica dei diritti» (ivi: 31). Questo «credo americano» (ibid.) di libertà che ha concepito un'identità nazionale è raccolto nel «documento eccezionale» (ivi: 53) della Costituzione e si radica attorno all'accettazione della propria eccezionalità e alla divulgazione della propria percezione (Restad 2012: 53-76), così Rothbard e McElroy avvertono la necessità di dover dimostrare che la storia americana sia essenzialmente una storia libertaria, brulicante di uomini e donne femministi individualisti sin dai suoi albori. Infatti tutto ciò è confermato dalle asserzioni di Hayek secondo cui «il grande pubblico [...] forma le sue visioni politiche e convinzioni sulla base di narrazioni storiche, cioè di interpretazioni prevalenti di eventi passati, e quindi sta a coloro che vogliono cambiare le cose per un migliore liberal-libertario futuro, sfidare e correggere tali interpretazioni e proporre e promuovere narrazioni storiche alternative, revisioniste»<sup>24</sup>. La seconda strategia ri-

---

<sup>24</sup> Hans-Hermann Hoppe, «*The Libertarian Quest for a Grand Historical Narrative*», mises.org, June 07, 2021, <https://mises.org/wire/libertarian-quest->



guardante il grande contenitore jolly dei diritti umani, si può sostenere che derivi dal fatto che «la naturalezza, l'uguaglianza e l'universalità non sono del tutto abbastanza. I diritti umani diventano significativi solo quando guadagnano contenuto politico» e «richiedono la partecipazione attiva di coloro che li detengono» (Hunt 2001: 25), in particolare «dal 1945 l'America ha mostrato una leadership eccezionale nella promozione diritti umani internazionali» quasi «come se fosse sinonimo di valori americani» (Ignatieff 2005: 9) di libertà e indipendenza, tingendoli di un contenuto politico forte: gli Usa sono i protettori dei diritti individuali di tutti gli esseri umani sin dalla loro fondazione. Quindi è possibile affermare che Rothbard e McElroy abbiano attinto ancora una volta alla storia americana per attestare che i diritti umani individuali non siano un'invenzione libertaria, ma una legittima richiesta universale che per prima hanno avanzato gli Stati Uniti d'America.

Tuttavia il femminismo individualista, in tutte le opere di Wendy McElroy, più che riferirsi alla sua intersezione con il libertarismo si scontra e confronta sempre con un'esegesi critica del femminismo radicale, additato come dogmatico nel suo basarsi sull'esistenza dell'istituzione del patriarcato dell'uomo bianco capitalista<sup>25</sup> che opprime le donne secondo una teoria di lotta di classe post-marxista<sup>26</sup>. L'ortodossia delle «femministe stataliste» (McElroy 2002: 32) viene descritta dall'autrice in questi termini, perché rientra nel concetto or-

---

grand-historical-narrative.

<sup>25</sup> Riguardo l'esistenza o meno del patriarcato Wendy McElroy si pronuncia una sola volta in una conferenza dichiarando: «potrei incorporare il patriarcato nel libertarismo, ma francamente il patriarcato spiega i mezzi politici quindi non necessariamente l'uso della forza e non posso vedere come potrebbe essere integrato» (*Wendy McElroy: Feminist History Revisited*, Youtube video, posted by "Libertarianism.org", June 01, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=SgTsJSSSte28>).

<sup>26</sup> La denominazione di post-marxismo è attribuita a Catharine MacKinnon (1987), poiché «la sessualità è per il femminismo quello che per il marxismo è il lavoro» (ivi: 48), ma Wendy McElroy (1991) è estremamente critica dal punto di vista femminista nei confronti del marxismo in quanto ha tenuto poco conto della condizione delle donne concentrandosi sulla lotta di classe che una volta conclusa a scapito del capitalismo avrebbe ridato nuova linfa a tutto il tessuto sociale, comprese le donne.

welliano per cui l'«ortodossia vuol dire non pensare, non aver *bisogno* di pensare. Ortodossia e inconsapevolezza sono la stessa cosa» (Orwell 2012: 57) ossia un vortice di indottrinamento senza fine.

Per il femminismo radicale, secondo McElroy (1991, and 1996), uomini e donne fanno parte di due classi statiche, separate e antagoniste, distinte per sesso biologico in cui i primi opprimono le seconde e le sottomettono, perché è il loro unico interesse politico condiviso; le relazioni tra i sessi sono così relazioni di potere, di fatto politiche, caratterizzate da dominio e sottomissione delle donne, considerate oggetti sessuali e schiave domestiche. Dipendendo la divisione della società in due classi distinte da caratteristiche fisiche (McElroy 2012), ossia il sesso biologico<sup>27</sup>, e considerando gli interessi politico-ideologici delle due diverse classi necessariamente in conflitto perché basati sulla loro identità sessuale, agli uomini è attri-

---

<sup>27</sup> La visione di sesso e genere di femminismo radicale e femminismo individualista è menzionata di sfuggita nelle opere dell'autrice libertaria. Si può riassumere che per McElroy (1991) il femminismo radicale concepisce sesso e genere come costruzioni sociali, negando un possibile legame tra corpo e natura, mentre quello dell'autrice, che nei suoi testi usa indifferentemente i termini sesso e genere, critica perentoria «vista attraverso queste lenti politiche, la maschilità non è neanche un tratto biologico; è uno culturale» (Ivi, p. 9); affermazione additata di essenzialismo biologico o determinismo biologico per cui la biologia e cultura non sono affatto distinte, infatti Catharine MacKinnon (1989) definisce il genere «un tratto appreso, una caratteristica acquisita, uno status assegnato, con qualità che variano indipendentemente dalla biologia e un'ideologia che le attribuisce alla natura» (ivi: 109) anche se le classi, definite in tal modo, escludono l'ermafroditismo, l'intersessualità e la transessualità, tant'è vero che le femministe radicali ricevono l'appellativo di "TERFs", ossia "*Trans-Exclusionary Radical Feminists*". Nonostante McElroy (1995) più volte affermi esistano differenze biologiche rilevanti tra donna e uomo, la sua volontà non è quella di dimostrare che il sesso non sia culturalmente costruito quanto, qualora lo fosse, di liberare i corpi da imposizioni esterne, ammettendo infatti che la biologia sia importante, ma di certo «l'individualista non considera la biologia essere la caratteristica distintiva» (Wendy McElroy, "*Introduction to Individualist Feminism. Part Two*", wendymcelroy.com (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/indfem2.htm>). Pur non esprimendosi mai sull'orientamento sessuale, McElroy sottolinea negativamente comunque quella che Daphne Patai chiama «eterofobia» del femminismo radicale «che sembra[...] dominare i livelli più alti del movimento» (Wendy McElroy, "*Heterophobia: A Review*", wendymcelroy.com (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/articles/heterophobia.html>).

buita una sorta di «colpa collettiva» (2002: 99) dell'oppressione femminile. Inoltre esattamente come nella teoria marxista esiste una terza classe, quella del sotto-proletariato, in altre parole quel proletariato senza coscienza di classe, così per il femminismo radicale esiste il sotto-genere, rappresentato da tutte quelle donne che non sono ancora a conoscenza della loro condizione di subordinazione (2016) e per questo occorre «la presa di coscienza» (MacKinnon 1989: 83) operata proprio dall'analisi del femminismo radicale.

Wendy McElroy (1996) con il suo femminismo individualista oppone a quest'analisi di classe un aspro commento molto eloquente: «le femministe hanno disperatamente bisogno di cambiare il loro focus dall'uomo alla donna» (ivi: 34). Per demistificare la presunta natura razionale della teoria di classe del femminismo radicale, McElroy (2012) definisce il termine classe e fa ricorso all'economista austriaco Mises per arrivare a dimostrare che la categoria della classe rappresenti semplicemente un gruppo di persone, messe insieme in base a delle caratteristiche comuni scelte in modo del tutto arbitrario da chi decide di comporre la classe, constatando comunque l'utilità di questo contenitore, inizialmente vuoto e neutro, per semplificare la realtà tramite la teoria. Dal canto suo, Ludwig Von Mises, convinto che il femminismo potesse aiutare le donne soltanto se il suo scopo fosse stato raggiungere libertà economiche e legali per l'autodeterminazione femminile<sup>28</sup>, sostiene che la classe abbia a che fare con l'identità condivisa, non con gli interessi condivisi perché gli interessi prioritari

---

<sup>28</sup> Wendy McElroy (1997a: 558-563) fa coincidere questa interpretazione misesiana con il femminismo di seconda ondata. Nella storia del femminismo americano si distingue il femminismo come movimento sociale per ondate cronologiche: la prima, corrispondente solo in parte al suffragismo, va dal 1848, quindi dalla Convention di Seneca Falls, al 1920 che è la data in cui si sancisce il diritto di voto delle donne con il XIX Emendamento alla Costituzione degli Stati Uniti d'America; la seconda che va dal 1966, anno in cui si fonda la *National Organization of Women* (NOW), al 1982, data in cui l'*Equal Rights Amendment* (ERA) fallisce nell'essere ratificato da una maggioranza qualificata di stati e aggiunto alla Costituzione; e oggi si discute sull'esistenza di una terza e addirittura quarta ondata femminista americana a seguito della nascita del movimento del #MeToo e del risveglio del movimento femminista americano dopo l'elezione presidenziale di Donald Trump nel 2016.

sono sempre quelli personali del singolo membro della classe, non prevedibili secondo la teoria del valore soggettivo degli economisti austriaci (McElroy 1997a: 558-563). Ciò che si può fare, infatti, è soltanto esaminare le scelte dell'individuo dopo che ha agito e dedurre così gli interessi soggettivi a posteriori, avendo di fatto la dimostrazione soltanto per quella scelta della preferenza dell'individuo e non potendo comunque prevedere i suoi futuri interessi dalla sola preferenza dimostrata, rispecchiando la convinzione di Mises secondo cui l'azione umana è la «scelta di mezzi per il raggiungimento di fini soggettivi» (Modugno 1998: 58). Considerare quindi gli uomini, come classe, aventi tutti lo stesso interesse politico di opprimere le donne soltanto perché condividono dei genitali è errato per l'autrice, dato che non possiamo osservare con logica che questa comune caratteristica fisica sia valutata e usata dai membri della classe allo stesso modo. Inoltre McElroy (1997a: 558-563), d'accordo con il pensiero liberale classico misesiano, aggiunge che questa teoria di lotta di classe all'oscuro del costo/beneficio come spinta a cooperare del singolo individuo genera essa stessa il conflitto tra le classi con l'uso della forza, ossia attraverso il ricorso alla legge che privilegia la classe statica delle donne diventando una casta<sup>29</sup>, perché gruppo con identità e interessi politici condivisi protetti dalla legge, in caso di azione affermativa (2006b: 98-104) e valore comparabile (1990: 380-381). Con un terribile fatalismo, Wendy McElroy (1992) dichiara: «è impossibile riscrivere la storia umana», «le generazioni attuali sono indubbiamente influenzate da molte cose che sono accadute ai loro antenati. Ma questo è un problema di causalità, non moralità. La classe in cui sei nato—che [sia] definita dal sesso, dalla razza o dallo status sociale—è un incidente della natura» (ivi: 109) ed «io non credo la colpa possa essere ereditata» (ivi: 110).

---

<sup>29</sup> È interessante notare che per la ragione opposta anche la femminista francese Simone de Beauvoir (2019), a cui il femminismo radicale americano si è spesso ispirato, definisca le donne come casta statica, «una casta inferiore. Si chiama casta un gruppo in cui si è nati e dal quale non si può uscire. Mentre si può invece, in linea di massima, uscire da una classe per passare in un'altra. Se lei è donna, mai diventerà uomo. Questo è fare davvero parte di una casta. E il modo in cui le donne sono trattate sul piano economico, sociale e politico fa di loro una casta inferiore» (ivi: 101).

Nonostante la pungente critica alle classi del femminismo radicale, anche McElroy conferma l'esistenza di due distinte classi in perenne conflitto nella società: la «classe politica», definita come criminale perché usa la forza per avere potere, e la «classe economica»<sup>30</sup>, che usa lo scambio volontario per raggiungere lo stesso scopo. Queste due classi fluide nella struttura e negli interessi, mai definite dal sesso di appartenenza (McElroy 2012), sono di fatto libertarie dato che anche Rothbard (2002) suggerisce «una divisione di classe tra i sovrani sfruttatori e gli sfruttati governati» (ivi: 24).

Sebbene entrambi i femminismi in questione anelino il raggiungimento di eguaglianza e giustizia, le loro definizioni di queste divergono fortemente finendo per trovare cause e soluzioni opposte agli stessi identici problemi. Il femminismo radicale opta per l'eguaglianza socio-economica conquistata attraverso la distruzione del sistema politico ed economico attuale, che avendo permesso e riprodotto la dominazione maschile non può essere di certo riformato (McElroy 2012). Secondo Catharine MacKinnon (2016) «l'eguaglianza- che sta a significare l'assenza di gerarchia, nello specifico l'assenza di gerarchia sessualizzata come sesso- è la precondizione della libertà anziché la sua naturale conseguenza» (ivi: XVI) e per essere realizzata secondo la femminista radicale Kate Millett bisogna abolire la «politica sessuale» che fa da fondamento a tutte le strutture sociali, politiche ed economiche permettendo appunto «il meccanismo della diseguaglianza umana»: la «supremazia maschile e soggezione delle donne» (Millett 2016: 121). I mali del mondo, lo Stato patriarcale e il libero mercato, devono necessariamente essere estirpati tramite la rivoluzione per far sì che le donne siano libere, ma allo stesso tempo oggetto di forti critiche da parte di Wendy McElroy (1996) è l'incoerenza della giustizia sociale del femminismo radicale la cui modalità eversiva è...la legge di quello Stato patriarcale

---

<sup>30</sup> «*Wendy McElroy: Feminist History Revisited*», Youtube video, posted by «Libertarianism.org», June 01, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=SgTsJSS2e28>. Secondo Kate Millett (2016), esponente del femminismo radicale, bisogna «liberare l'umanità dalla tirannia della categoria socio-sessuale e dalla conformità allo stereotipo sessuale-così come abolire la casta razziale e la classe economica» (ivi: 363), l'unica che invece secondo Wendy McElroy è legittimata ad esistere.

tanto disprezzato. Catharine MacKinnon (1989) giustifica questo ricorso in apparenza incoerente con il fatto che «il femminismo non ha nessuna teoria dello stato. Soltanto [...] una teoria del potere» (ivi: 157), secondo cui «la sessualità è genderizzata come il genere è sessualizzato» (ivi: 113) dal «potere maschile [...] sistemico. Coercitivo, legittimato, ed epistemico» (ivi: 170), e sulla base di questa teoria si attacca lo Stato come «*maschio* in senso femminista» (ivi: 161) ossia che «supporta l'interesse degli uomini come gruppo» (ivi: 188). Andrea Dworkin (1989), altra autorevole femminista radicale americana, descrive «il potere degli uomini» come caratterizzato da: «un'asserzione metafisica di sé» (ivi: 13); «forza fisica» (ivi: 14) usata contro chi ne ha meno; «capacità di terrorizzare» (ivi: 15); «nominare» o «definire l'esperienza» (ivi: 17); «possedere» (ivi: 19) cose, persone e denaro, compreso l'atto sessuale considerando il potere sessuale che viene considerato risiedere nel pene; e «virilità» (ivi: 23) attributo qualitativo del potere maschile. Similmente anche Adrienne Rich (1980), altra femminista radicale, dipinge lo stesso quadro, ma ancora più agghiacciante, per cui il potere maschile si manifesterebbe con la negazione della sessualità delle donne o l'imposizione della sessualità maschile attraverso la violenza, lo sfruttamento della riproduzione femminile, il controllo della prole, il confinamento fisico delle donne con il codice di abbigliamento e bellezza che ne comprende l'oggettificazione e infine la limitazione della creatività e cultura femminili. Spiegazioni che evidentemente non hanno convinto neanche in parte McElroy.

L'indignazione di Wendy McElroy (2006a) per il femminismo radicale che è passato «dal marito Sam allo zio Sam» (ivi: 103) è aumentata dal fatto che questo passaggio abbia «cementato l'ostilità di genere nella società assumendo un ruolo paternalistico che avvantaggia le donne a spesa degli uomini»<sup>31</sup>, a causa della ripetuta negazione che non si possa «creare equità con gli uomini incorporando il privilegio di genere per le donne nella legge»<sup>32</sup>, specialmente quando lo stesso «stato paternalistico [le] tratta [...] come minori o esseri umani

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Wendy McElroy, «*Wage Gap Reflects Women's Priorities*», ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <https://www.ifeminists.net/introduction/>.

inferiori che hanno bisogno dell'assistenza dello stato per diventare eguali»<sup>33</sup>.

Seguendo pedissequamente le orme anarco-capitaliste di Rothbard che si allontanano dallo Stato parassitario, mai desiderato minimo dato che cercherà sempre di violare i diritti individuali per espandere il suo potere, l'autrice libertaria vede chiaramente la realtà sociale e politica come «una guerra tra l'individuo pacifico e produttivo e lo Stato invadente»<sup>34</sup>, aggiungendo la teoria femminista secondo cui proprio «i governi sono stati i grandi trasgressori dei diritti delle donne per secoli», poiché «nella loro ricerca per il potere non hanno incentivo a creare–non risolvere–problemi e a indebolire–non potenziare–coloro che vorrebbero risolverli»<sup>35</sup>. L'avversione per lo Stato dell'isolazionista Wendy McElroy (1999b: 32-34) dipende anche dal fatto che esso nonostante imponga delle soluzioni «al problema del crimine», ne «è ampiamente responsabile» perché «produce criminali», o «falsi [...] cioè persone pacifiche [...] considerate immorali o non patriottiche o che altrimenti vivono la loro vita in modo inaccettabile» o «veri criminali di carriera» assiduamente violenti in cui rientrano le «persone santificate dallo stato che usano il velo della legittimità per saccheggiare la ricchezza e controllare le azioni della gente comune. Questi sono politici, burocrati e altri agenti dello stato», «uomini del sistema»<sup>36</sup>. Ora la violenza «è legalizzata e istituzionalizzata in tutta la società» dal monopolio legittimo dell'uso della forza attraverso cui si finisce però per applicare un doppio «standard di moralità [...] in base al quale gli agenti statali possono commettere violenze ufficiali che sarebbero

---

<sup>33</sup> Wendy McElroy, “*Frequently asked questions about ifeminism*”, ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <http://www.ifeminists.com/introduction/faq.html#32>.

<sup>34</sup> Wendy McElroy, “*Murray N. Rothbard: Mr. Libertarian*”, wendymcelroy.com (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/rockwell/mcelroy000706.html>.

<sup>35</sup> Wendy McElroy, “*Frequently asked questions about ifeminism*”, ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <http://www.ifeminists.com/introduction/faq.html#32>.

<sup>36</sup> Wendy McElroy, “*Wendy McElroy: From Drugs to Gold and Prostitution, the Blockchain Minimizes Violence*”, news.bitcoin.com, June 07, 2021, <https://news.bitcoin.com/wendy-mcelroy-from-drugs-to-gold-and-prostitution-the-blockchain-minimizes-violence/>.

inaccettabili se commesse dalla gente comune», «criminali non autorizzati o di strada» (McElroy 1999b) che occorrono per rendere le persone insicure a tal punto da accettare la violenza statale multiforme come sinonimo di protezione<sup>37</sup>.

Per quanto concerne invece il conseguimento dell'eguaglianza del femminismo individualista, non intesa in termini socio-economici, deve avvenire davanti alla legge, riformando il sistema esistente (McElroy 2012), «dopo tutto, eguale giustizia davanti alla legge e pari accesso al potere politico sono un ideale americano ben trincerato» (1992: 101). «I diritti delle donne» spiega l'autrice «è un'affermazione per cui le donne dovrebbero avere eguali diritti solamente sotto la legge»<sup>38</sup>, che cieca deve proteggere in egual misura tutti gli esseri umani e le loro proprietà<sup>39</sup>, vedendo «diritti e doveri» come «immagini speculari» non pretende «un privilegio piuttosto che

---

<sup>37</sup> Questo discorso anti-statalista libertario si avvicina, in qualche modo, agli argomenti di Angela Davis (2018b), esponente storica dell'ala marxista del *black feminism*, per cui «i femminismi carcerari, ovvero, i femminismi che chiedono la criminalizzazione e la detenzione di quanti commettono violenza di genere – [...] fanno il lavoro dello Stato nel momento in cui si rivolgono alla violenza di Stato e alla repressione come soluzioni all'etero-patriarcato e come soluzioni, in maniera più specifica, alla violenza sessuale» (ivi: 150), infatti riguardo la prostituzione anche Davis (2018a) richiede la depenalizzazione motivandola però in diverso modo da McElroy. Le sostanziali differenze risiedono nel fatto che Davis ritenga che il mito della prostituta nera ipersessualizzata dalla sua presunta natura atavica legittimi lo stupro, a sua volta considerato da McElroy come atto individuale senza alcuna base culturale, inoltre il sistema di giustizia e carcerario vuole essere privatizzato dalla prima (sotto forma di agenzie a cui sceglie di rivolgersi il singolo individuo) e abolito dalla seconda (Davis 2018a). Il *black feminism* però sulla questione della prostituzione è diviso tra chi segue Davis rivendicando depenalizzazione per il lavoro sessuale come Kamala Kempadoo (2004, and 2005) e chi denuncia come il femminismo radicale questo problema sociale a causa della mercificazione del corpo delle donne come Patricia Hill Collins (2004), facente parte del femminismo intersezionale. Questo femminismo si ispira al termine intersezionalità coniato da Kimberlé Crenshaw nel 1989 per riconoscere l'intersezione, o meglio le relazioni simultanee, tra sesso biologico, genere, orientamento sessuale, razza e classe sociale (ibid.).

<sup>38</sup> «Wendy McElroy: Feminist History Revisited», Youtube video, posted by «Libertarianism.org», June 01, 2012, <https://www.youtube.com/watch?v=SgTsJSSSt28>.

<sup>39</sup> Wendy McElroy, «Individualism: A New View of Feminism», [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/articles/ihsif.html>.



un diritto» (McElroy 2006a: 14). Sempre per queste motivazioni la discriminazione<sup>40</sup> pacifica individuale non è contemplata come una violazione dei diritti (McElroy 1991), tornando a quella netta distinzione rothbardiana tra moralità e legalità come concetti quasi mai coincidenti (Rothbard 2002), perché discriminare le donne è da ritenersi certamente un'azione immorale da combattere, ricordandosi però di non violare l'altrui pacifica libera parola e associazione tutelate dal Primo Emendamento<sup>41</sup>. Anche Rothbard, dal canto suo, rimane convinto che l'uguaglianza «sia un tipico esempio di obiettivo irrazionale» (Modugno 1998: 128) perché ogni individuo è unico e la differenza con l'altro è alla base del genere umano quindi voler rendere tutti uguali è di fatto una forma di coercizione da evitare in quanto tende all'uniformità per annullare l'individualità di ogni essere umano. Così per il femminismo individualista se «le [uniche] leggi giuste sono quelle che proteggono la persona e la proprietà di individui pacifici»<sup>42</sup>, «alla

---

<sup>40</sup> Per Wendy McElroy, in ogni caso, «la mancanza di identica rappresentazione di uomini e donne in tutti i campi può essere causata da un numero di fattori, dei quali l'esclusione intenzionale è una sola possibilità» (Wendy McElroy, "Frequently asked questions about ifeminism", ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <http://www.ifeminists.com/introduction/faq.html#32>) quindi non cede neanche di fronte al *gender pay gap* o *gender wage gap*, la differenza media di retribuzione tra lavoratori e lavoratrici. I fattori da lei ipotizzati sono un'infinità: le priorità delle donne con meno anni di esperienza lavorativa, che lavorano meno ore l'anno, avendo meno tempo di lavorare a tempo pieno e che lasciano la forza-lavoro per periodi di tempo più lunghi, scegliendo lavori più flessibili e meno retribuiti che non permettono l'avanzamento della carriera e guadagni più elevati; il tempo pieno può corrispondere a 35 come a 60 ore, e sicuramente le donne che lavorano a tempo pieno sceglieranno un quantitativo di ore minimo, specialmente se con figli a carico; solitamente il salario aumenta con i bonus assegnati per straordinari e a chi prende incarichi più pericolosi e di mobilità, quindi scompare per tutte quelle donne con figli a carico<sup>40</sup>; ed è abbastanza umano che i datori di lavoro cerchino posizioni a costi minori se si tiene conto di come funziona il mercato (Wendy McElroy, "Wage Gap Reflects Women's Priorities", ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <http://www.ifeminists.net/introduction/editorials/2004/0922.html>).

<sup>41</sup> Wendy McElroy, "Introduction to Individualist Feminism. Part One", wendymcelroy.com (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/indfem1.htm>.

<sup>42</sup> Wendy McElroy, "Frequently asked questions about ifeminism", ifeminists.com (blog), June 07, 2021, <http://www.ifeminists.com/introduction/faq.html#32>.

fine, sarà il mercato–non la legislazione–» (McElroy 2000b: 32) a liberare le donne. Il femminismo di McElroy (1981b: 6-7, and 1982: 4) non può affidarsi allo Stato per rendere le donne uguali agli uomini legalmente perché qualsiasi legge è volta soltanto a rendere lo Stato più potente, a farlo entrare nella vita degli individui e a decidere per loro cos'è meglio. Per avvalorare la tesi rothbardiana che i governi «fingono di privilegiare le donne quando realmente le discriminano» (Rothbard 2002: 108), Wendy McElroy usa le considerazioni del filosofo francese Voltaire sulle guerre di religione avvenute in Francia, ma non in Inghilterra, convinto che proprio a causa della politica francese di appoggiare e favorire il pregiudizio contro il protestantesimo siano scoppiate le guerre di religione, mentre sia stato il commercio libero in Inghilterra a far cooperare le diverse confessioni di fede, dato il presupposto che tutti gli individui tendono al proprio profitto<sup>43</sup>. Il governo federale americano ha quindi sbagliato come la Francia ad intromettersi per tentare di imporre un sistema di valori omogeneo, sostenendo l'agenda del femminismo radicale<sup>44</sup>, infatti McElroy dichiara: «se razzismo e sessismo si stanno aggravando, io credo sia a causa e non malgrado le misure ora prese. Il razzismo condivide molte caratteristiche politiche con il sessismo, e i due sono solitamente affrontati in una maniera simile; leggi e politiche quasi identiche cercano di eliminare o comunque di controllare entrambi»<sup>45</sup>, così, pur osservando che razzismo e sessismo siano riprovevoli, l'autrice ribadisce che «la gente abbia il diritto di essere in errore, di essere offensiva, di essere prevenuta» (McElroy 1996: 82), perché «sia la libertà di parola che la libertà di associazione garantiscono il diritto di avere torto» (2006a: 102), la «libertà all'ignoranza umana» (1998d: 282). Infatti lo Stato, come ente originato «dalla conquista esterna, si evolve in un'agenzia di continua conquista interna mediante la quale un gruppo–o una coalizione di gruppi–usa i

---

<sup>43</sup> Wendy McElroy, “*Equality vs. Freedom*”, mises.org, June 07, 2021, <https://mises.org/library/equality-vs-freedom>.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Wendy McElroy, “*Is Racism Worse Now Than in the '80s?*”, foxnews.com, June 07, 2021, [https://www.foxnews.com/printer\\_friendly\\_story/0,3566,196686,00.html](https://www.foxnews.com/printer_friendly_story/0,3566,196686,00.html).

mezzi politici per ottenere ricchezza e potere a spese di coloro che effettivamente lavorano» quindi non è legittimo ed è di fatto un «nemico della società» (McElroy 1998c: 226-227). La soluzione del femminismo individualista, opposta a quella di ricorrere allo Stato del femminismo radicale, è sempre il capitalismo del libero mercato che con i suoi meccanismi autoregolatori<sup>46</sup>, la concorrenza perfetta senza ingerenze e restrizioni statali non viola i diritti degli individui anche perché «non è-prevenuto [...] ma funziona per diversi principi; è lì per avere un profitto. Così [...] è cieco al colore e al sesso per la fonte del suo reddito» e proprio per questo «è un grande livellatore del pregiudizio» (McElroy 1992: 113). Nonostante questa visione libertaria del mercato sembra essersi diffuso per Wendy McElroy «un mito distruttivo [...] attorno al capitalismo *laissez-faire* [...] l'idea che [...] danneggi i 'vulnerabili' all'interno della società; in particolare, [...] donne e bambini» quando invece «offre l'unico elemento di cui i più vulnerabili hanno più bisogno per sopravvivere e avanzare: la scelta. La scelta più liberatrice che gli individui possono avere è la capacità di sostenere se stessi e di non dipendere da nessun altro»<sup>47</sup>; l'autrice così «celebra il ruolo indispensabile del capitalismo nella liberazione delle donne» che vogliono «non controllo politico ma libertà»<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Per il libertarismo infatti, nel libero mercato alle aziende non conviene far subire alle donne danni psico-fisici perché quella che lo permette perderà di certo impiegate ed impiegati che si rivolgeranno alla concorrenza, per principio o danni subiti in prima persona, perdendo profitto a causa dell'aspetto reputazionale, esattamente come accade nelle situazioni di informazione asimmetrica, in cui un'azienda negligente o che produce beni dannosi, perde prestigio agli occhi dei potenziali clienti, compromettendo ricavi e profitti (Friedman 1981). McElroy (1993: 234-237) estende anche a questa situazione l'argomento reputazionale per cui la pubblicizzazione di danni già avvenuti in una determinata azienda si ritorce contro questa e quella concorrente sarà scoraggiata dal mantenere il medesimo comportamento discriminatorio o molestatorio, perché l'offerente che discrimina e molesta si auto-riduce l'offerta di lavoro, ossia dimezza il numero dei potenziali offerenti di servizi lavorativi, donne e uomini che non accettano di lavorare in quell'ambiente di lavoro.

<sup>47</sup> Wendy McElroy, "*Redeeming the Industrial Revolution*", mises.org, June 07, 2021, <https://mises.org/library/redeeming-industrial-revolution>.

<sup>48</sup> Wendy McElroy, "*Capitalism and the Advance of Women*", mises.org, June 07, 2021, <https://mises.org/library/capitalism-and-advance-women>. Wendy

## 2. La prostituzione come professione secondo Wendy McElroy

La difesa della prostituzione di McElroy si colloca all'interno della cornice teorica libertaria appena descritta in netto contrasto con il femminismo radicale, posizionandosi anche attraverso l'esposizione sovente dell'esperienza personale dell'autrice, che infatti nei suoi libri, articoli e conferenze tende a rimarcare il proprio vissuto; ad esempio in merito allo stupro le sue parole, in un dibattito con Jessica Valenti, risuonano con fermezza e ribadiscono la condizione in cui si è trovata e la scelta compiuta di non diventare prostituta:

Ho avuto una grande quantità di violenza nella mia vita: quando avevo sedici anni sono scappata di casa e ho vissuto sulla strada, sono stata stuprata e brutalmente aggredita, e per questo non ho incolpato la società, non ho incolpato la cultura, ho incolpato l'uomo che mi ha stuprata. Ho avuto delle ragioni nella mia vita per incolpare altri uomini: a vent'anni a causa di un incidente di violenza domestica ho avuto un'emorragia nella linea centrale della visione dell'occhio destro che mi ha lasciata legalmente cieca: non ho incolpato la società, non ho incolpato la cultura, ho incolpato l'uomo che ha conficcato il suo pugno nella mia faccia.<sup>49</sup>

La crociata anti-porno del femminismo radicale, descritta da Wendy McElroy (1996) come «attitudine la-vita-è-un-inferno» (ivi: 6), per creare «un'utopia virtuale di salvezza per le donne» (ivi: 32) diffonde un «nuovo puritanismo» (ivi: 6) ba-

---

McElroy ci tiene però a specificare che «se si intende 'completa correttezza' o 'giustizia sociale', [...] il mercato non li fornirà da solo. Servono altre forze pacifiche, come la persuasione morale verso coloro che sono ingiusti, offensivi, che denigrano, etc. [...] [Ma il] mercato è [...] in grado di condurre all'emancipazione meglio di qualsiasi altro sistema, come l'interferenza statale. Anzi, ogni interferenza dello Stato intesa a portare giustizia sociale nella pratica conduce all'opposto; cioè, viola i diritti individuali che devono essere la base di qualsiasi giustizia» (Wendy McElroy, "8 marzo: ripensare il femminismo/.1 Intervista a Wendy McElroy", *libertiamo.it*, June 07, 2021, <http://www.libertiamo.it/2012/03/08/8-marzo-ripensare-il-femminismo-intervista-a-wendy-mcelroy1/>).

<sup>49</sup> "Wendy McElroy - Fallacy of the Rape Culture", Youtube video, posted by "LibertyPen", December 28, 2014, [https://www.youtube.com/watch?v=v3\\_ty5jKkX0&index=13&list=PLI3Lo3JN3XL0DeZQlrz8foKyRvcoo5umM&t=0s](https://www.youtube.com/watch?v=v3_ty5jKkX0&index=13&list=PLI3Lo3JN3XL0DeZQlrz8foKyRvcoo5umM&t=0s).

sato sulla «paranoia sessuale» (ivi: 53) «spostando[si] dal patriarcato al paternalismo» (ivi: 59), poiché nello stupro, nella pornografia e nella prostituzione vede la prova della relazione di dominio della classe degli uomini sulla classe delle donne, ritenendo impensabile l'attribuzione di una qualsiasi responsabilità individuale che invece è sociale, culturale, sistemica (MacKinnon 1987). Il femminismo radicale quindi considera lo «stupro come un problema di sessismo» (ivi: 81), «ogni volta che una donna fa sesso e si sente violata» (ivi: 82), caso che riconosce anche nella relazione di potere tra marito e moglie in cui avviene lo «stupro maritale» (ivi: 1). Sotto questa luce, la prostituzione diventa un atto di violenza creato dalla classe degli uomini per sessualizzare e oggettivare le donne, dominarle, ridurle in schiavitù tramite la coercizione economica<sup>50</sup> che prevede uno scambio di denaro in cambio del corpo-merce (McElroy 1996). A coloro che si prostituiscono e che non si pentono della propria scelta di lavoro le femministe radicali rispondono che sono vittime del capitalismo, della droga o del sesso compulsivo (ibid.) ed è proprio per questo che vengono chiamate anche “SWERFs” ossia “*Sex Worker Exclusionary Radical Feminists*”.

La visione libertaria della prostituzione del femminismo individualista di Wendy McElroy si basa sui due principi precedentemente nominati di auto-proprietà e non aggressione e sull' «indispensabile ruolo del capitalismo nella liberazione delle donne»<sup>51</sup>, per cui la prostituta è proprietaria del proprio corpo e può decidere di farne ciò che vuole se è una scelta volontaria e pacifica, lasciandosi guidare dal ragionamento di Rothbard «anche se è vero che non sempre gli individui sono in grado di conoscere ciò che è meglio per loro [...] è assurdo pensare che siano i governanti a sapere ciò che è meglio per ognuno» (Modugno 1998: 127).

L'autrice come premessa traccia in merito a qualsiasi tematica femminista una linea di demarcazione netta tra consenso,

---

<sup>50</sup> Per il libertarismo la coercizione economica non esiste, poiché il «concetto di “coercizione” si applica solo all'uso della violenza» (Rothbard 2002: 47) fisica, che prevede un'azione non volontaria.

<sup>51</sup> Wendy McElroy, “*Capitalism and the Advance of Women*”, mises.org, June 07, 2021, <https://mises.org/library/capitalism-and-advance-women>.

coercizione e moralità per cui «tutto ciò che è volontario è “giusto”» (ivi: 495), il che in questo caso starebbe a significare che se la prostituta ha scelto di prostituirsi senza alcuna coercizione fisica allora è giusto che possa farlo, dato anche che «il concetto di “moralità” non ha senso se l’atto morale non viene scelto liberamente» (Rothbard 2002: 104) altrimenti sarebbe una «moralità forzata» (1998: 174).

Wendy McElroy (2002) per esaminare il fenomeno americano della prostituzione<sup>52</sup> espone il profilo delle figure che gravitano attorno a questo tema: la prostituta, la donna media<sup>53</sup>, il cliente, la tenutaria e il protettore.

---

<sup>52</sup> Roberta Tatafiore (2002: 5-23) nella prefazione dell’edizione italiana di “*Le gambe della libertà*” in cui Wendy McElroy analizza la prostituzione cerca di fare un confronto del fenomeno a livello europeo e statunitense. Mentre in Europa prostituirsi non è propriamente un reato, ma in larga misura è un fenomeno lecito e variamente regolamentato, con la maggiore depelizzazione in Spagna, nella maggior parte degli stati americani la prostituzione e il commercio sessuale costituiscono un reato. Ciò che ha in comune questo fenomeno in tutto l’Occidente, secondo Tatafiore, è un «femminismo di stato» (ivi: 18) che influenza la legislazione a riguardo, con un particolare riferimento al neoproibizionismo svedese che criminalizza la clientela. Tuttavia la questione in Europa deve essere espressa per Tatafiore (ibid.) in termini diversi rispetto a quelli usati da Wendy McElroy per prendere in considerazione il mutamento del mercato europeo con l’ingresso in massa di persone straniere, spesso clandestine, entrate nel giro della prostituzione con la promessa di una futura cittadinanza, che ha permesso l’eliminazione dall’immaginario comune della prostituzione come possibile scelta lavorativa legittima. In realtà ormai tali considerazioni andrebbero fatte anche riguardo gli Stati Uniti dato che è stato rilevato nel 2018 che anche loro « sono una fonte, transito, e paese di destinazione per uomini, donne, individui transgender, e bambini—sia cittadini americani che di nazioni straniere—soggetti al *trafficking* sessuale e al lavoro forzato» (<https://www.state.gov/documents/organization/282804.pdf>). Anche se la prostituzione in Usa ha alte percentuali di vittime di tratta, Wendy McElroy (1996, and 2002) nei suoi testi tende a bypassare il *trafficking* che vede donne migranti e minori nell’occhio del ciclone, probabilmente come facente parte del fenomeno, ma non rappresentativo di tutte coloro che lo scelgono come lavoro, native americane o meno. Si veda ([https://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/briefing\\_paper\\_migrant\\_sex\\_workers\\_nswp\\_-2017.pdf](https://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/briefing_paper_migrant_sex_workers_nswp_-2017.pdf)).

<sup>53</sup> La donna media, cui si riferisce Wendy McElroy, è intesa come quella donna che riesce a rappresentare la maggioranza delle donne, socialmente accettate nelle loro scelte quali matrimonio, famiglia e prole (McElroy 2002).

La prostituta è una donna<sup>54</sup> come tutte le altre: ha un lavoro e una retribuzione per questo, ma non è riconosciuta come una lavoratrice visto che la sua attività lavorativa risulta essere un reato. La prostituzione non è socialmente accettata come scelta ragguardevole, ma «dovrebbe essere resa rispettabile essendo professionalizzata» (Jaggar 1997: 20). La scelta non viene definita tale dalle femministe radicali, perché frutto di una coercizione psicologica e/o economica che si camuffa in consenso<sup>55</sup>, quando consenso non è, tramutando la prostituta in una vittima del patriarcato (MacKinnon 1987). McElroy (1996) riguardo la prima tipologia di coercizione afferma che «ogni scelta di ogni persona è data in presenza di pressione culturale—inclusa quella di diventare una femminista» (ivi: 44) e che «qualsiasi scelta viene fatta in presenza di un numero limitato di alternative» (2002: 34) facendoci pentire o meno di

---

<sup>54</sup> Nel trattare la prostituzione, Wendy McElroy si riferisce sempre alla prostituta donna, non nominando mai l'eterogeneità del complesso, per cui gli argomenti libertari varrebbero probabilmente comunque. Si vedano (McElroy 1996, and 2002). In realtà, questo vuoto non vale soltanto per argomenti quali la prostituzione, ma anche tutti gli argomenti femministi libertari di McElroy (2003: 1-22), infatti mentre le identità trans non vengono mai nominate, agli omosessuali c'è un accenno sulla possibilità di matrimonio visto che non deve essere regolamentato dallo Stato, ma basta che vi sia consenso tra i coinvolti. Le lesbiche invece le cita (2002) soltanto per fare un parallelismo con l'attuale situazione tra la donna media, il femminismo e i diritti della prostituta, con quella che prima vedeva al posto della prostituta, la lesbica. Si vedano (McElroy 1995, 1996, 1998, 2000, 2002, 2012, and 2016). Probabilmente queste mancanze dipendono dalla definizione che McElroy (2012) dà del femminismo individualista come «un sistema integrato comprensivo di credenze concernenti il rapporto delle donne con la società» (ivi: 10), si può ipotizzare che lasci da parte le altre soggettività perché legate ad altri femminismi a suo parere. Per un approfondimento sul transfemminismo e sul femminismo lesbico all'interno del movimento femminista americano si vedano (Koyama 2003: 244-259, and Wittig 1992).

<sup>55</sup> Wendy McElroy sottolinea (1995, 1996, 2002, and 2016) che se per il femminismo radicale *No means no* per lo stupro, perché *yes doesn't mean yes* per la prostituzione e la pornografia? Ossia perché se per lo stupro non esiste consenso, il consenso delle prostitute e delle pornstar viene sistematicamente ignorato? Il femminismo radicale risponde che quel consenso non è reale, è frutto dell'uomo bianco capitalista che sfrutta le donne e le convince che sia un loro diritto.

averla fatta<sup>56</sup>; mentre sulla seconda presunta coercizione risponde che colei che beneficia di uno scambio di denaro non può essere oppressa da questo, riportando in auge lo slogan più caro all'*ifeminism* “*a woman’s body, a woman’s right*” (McElroy 2002), ossia ad ogni corpo di una donna corrisponde un suo diritto quindi il principio libertario dell’auto-proprietà permette alle donne di compiere una scelta pacifica vendendo il proprio corpo, come accade del resto in tutti gli altri lavori (in cui vendiamo il nostro tempo, il nostro intelletto, il nostro volto ecc.), ammettendo che il corpo delle prostitute appartenga a loro stesse, non alle femministe né allo stato. McElroy (1998b: 108-111) attribuisce una grande importanza alla definizione<sup>57</sup> dei termini e dei concetti, poiché a seconda del *definiens*<sup>58</sup> l’argomento può perdere o acquistare valore, così definisce la prostituzione come «lo scambio di servizi sessuali in cambio di denaro o di altre remunerazioni materiali», dove la parola scambio corrisponde ad un’ «interazione volontaria» (1996: 33). D’altronde, la prostituta e il cliente impersonano perfettamente l’ordine spontaneo<sup>59</sup> di hayekiana memoria, per

---

<sup>56</sup> Come la prostituta può pentirsi dell’aver scelto questo lavoro, il cliente può pentirsi di aver tradito la moglie o la fidanzata comprando sesso dalla prostituta, ma il rimorso non è indicativo perché individuale (McElroy 2002).

<sup>57</sup> “*The Power of Definitions*” è un capitolo di “*The Reasonable Woman*” di Wendy McElroy in cui lei, riprendendo “1984” di George Orwell per la neolingua e “*Anthem*” di Ayn Rand per la lotta tra l’ “io” e il “noi”, descrive il potere della definizione come il potere di pensare chiaramente ed esprimersi chiaramente per cui «la mancanza di definizione può distruggere un ragionamento» (WENDY MCELROY, 1998a, *The Reasonable Woman. A Guide to Intellectual Survival*, New York: Prometheus Books, Kindle e-book, Chap.10). Si vedano (Orwell 2012); (Rand 2003). La neolingua orwelliana viene presa anche come riferimento da McElroy per definire il linguaggio totalizzante creato dal femminismo radicale politicamente e sessualmente corretto (McElroy 2016).

<sup>58</sup> È la definizione che si dà ed è necessario per «applicare la ragione alla teoria». McElroy (1998a, Chap.10) e bisogna costruirla perché non sia troppo ampia, né troppo circoscritta, ma diretta e chiara.

<sup>59</sup> L’ordine spontaneo di Von Hayek (1958) prevede le “*unintended consequences*”, ossia quelle conseguenze che non sono intenzionali per cui ogni azione ha delle conseguenze impreviste e non volute che possono influenzare l’obbiettivo previsto, per cui in quest’ottica anche il libero mercato è una conseguenza non intenzionale dell’azione umana (Wendy McElroy, “*The Civil Rights Act: Unintended Consequences Writ Large*”, wendymcelroy.com (blog), June 07, 2021,



la precedente definizione incarnano infatti la libertà di contratto del libero mercato: due poli opposti che si completano all'incrociarsi di domanda e offerta.

Wendy McElroy sottolinea (2002) come la maggioranza delle prostitute non provi una grande stima per la donna media e viceversa, ma la percezione reciproca acquista valore se si riflette sul fatto che abbiano scelto strade completamente opposte: la prima ha fatto del sesso il suo lavoro, rifiutando la monogamia e le convenzioni sociali, mentre la seconda ha scelto il matrimonio, la famiglia e la consuetudine. La donna che si prostituisce attaccando la donna media per le sue presunte inibizioni sessuali, però, si autoemargina, quando invece ha bisogno dell'aiuto del femminismo quanto della donna media per portare avanti la sua causa (ibid.). La donna media, d'altra parte, si rifugia nel fatto che far acquisire diritti alle prostitute non la riguardi direttamente o che addirittura la danneggi in quanto possibile causa di adulterio del marito, quando quest'atteggiamento invece nuoce alla libertà di tutte le donne, visto che «o abbiamo tutte il diritto alla scelta sessuale o non ce l'ha nessuna» (ivi: 84).

L'esistenza del cliente, invece, è ciò che alimenta la forza morale delle argomentazioni contro la prostituzione da parte del femminismo radicale quanto della donna media: da una parte il cliente rappresenta la classe degli uomini che pagando la prostituta ne esacerba l'oppressione patriarcale funzionale alla dimostrazione del suo dominio; e dall'altra il cliente è spesso un marito che attraverso la compravendita di sesso dalla prostituta minaccia le istituzioni sacre del matrimonio e della famiglia (ibid.). Così McElroy (1996) contesta al femminismo radicale la nuova connessione tra moralità e Stato, spiegando che «le femministe non stanno usando la legge per proteggere i diritti» che è l'unico scopo della legge secondo i principi libertari, «ma per imporre un corretto standard di moralità» (ivi: 58), pur sapendo che lo Stato non abbia alcun diritto di legiferare sulla sessualità dell'individuo né sulle sue opinioni a riguardo. «Le donne hanno bisogno di liberazione, non del controllo dello stato» (ivi: 117) asserisce, per cui «la virtù

deve essere lasciata alla coscienza degli individui che sono protagonisti di interazioni volontarie» (ivi: 32). Comunque sia McElroy (1996, and 2002) non per questo nega che un uomo o una donna, che compiono delle scelte personali sbagliate, possano influire negativamente sulla società, ma contrasta la possibilità che esista una misurazione oggettiva di questa influenza, ritenendo comunque opinabile che vi siano scelte sessuali giuste e sbagliate. Nel rispondere alla donna media, Wendy McElroy (2002), è più concisa, visto che la prostituta, che si biasima, non fa parte del contratto matrimoniale e non ha quindi l'obbligo morale di rifiutare il cliente quanto «un negoziante [che] non chiede se il denaro che riceve è rubato o guadagnato» (ivi: 79). D'altra parte, la visione che la maggior parte delle prostitute ha del cliente sposato è quella di un uomo sessualmente frustrato a causa delle presunte inadempienze della moglie, ma attraverso questo atteggiamento le prostitute sollevano da ogni responsabilità di adulterio il marito che si tramuta in cliente (ibid.). Le stesse prostitute, infatti, riproducono lo stereotipo dell'uomo inevitabilmente infedele, quando affermano che le mogli dovrebbero approvare il rapporto dei mariti con loro non esistendo alcuna relazione emotiva, ma cercare sesso fuori dal matrimonio come scegliere di fare la prostituta alla base ha un insieme di fattori non sempre riconducibili a motivazioni stereotipate (ibid.). D'altronde, il contratto matrimoniale<sup>60</sup>, come tutti i contratti, si estende al futuro ponendo restrizioni ai comportamenti dei coniugi e il marito che sceglie di compiere adulterio piuttosto che rescindere il contratto, probabilmente ne teme le conseguenze e fa un calcolo costi/benefici nel nascondere l'atto vista «l'industria del divorzio» (McElroy 2014: 14).

Il ragionamento libertario non cambia per le figure della tenutaria e del protettore, che si assomigliano per la relazione

---

<sup>60</sup> Secondo McElroy (2014: 14-26), il matrimonio conviene da un punto di vista economico, sia agli uomini che alle donne, rispetto al divorzio, perché è una strategia anti-povertà: si risparmia insieme, si fanno investimenti insieme, si condividono tutte o la maggior parte delle spese e si promuove una divisione del lavoro basata sulle capacità. A riguardo è necessario sottolineare quando l'autrice parla di capacità alla base della divisione del lavoro intende ciò che uno dei partner sa fare meglio dell'altro, senza soffermarsi però se rientri in un ruolo di genere o meno (ibid.).

economica e di interdipendenza che intrattengono con la prostituta. La tenutaria di un bordello è un' «imprenditrice» (ivi: 67), che solitamente prima faceva<sup>61</sup> la prostituta, e può essere una «*madam*» o una «contessa» (ivi: 68): la prima è semplicemente la datrice di lavoro delle prostitute del suo bordello, mentre la seconda tende ad avere una relazione più intima con queste. Similmente, il protettore o ruffiano (in inglese *pimp*) è colui che vive grazie ad una percentuale dei guadagni della prostituta, quindi non è un ruolo che ha a che fare con la violenza, ma con l'economia perché il ruffiano è una sorta di parassita, un mantenuto, che se la prostituta ha deciso liberamente di mantenere attraverso i suoi guadagni dovrebbe essere libera di farlo (ibid.). Wendy McElroy (ibid.) sottolinea che vi sia la possibilità, come in ciascun lavoro, che alcune tenutarie e alcuni protettori si approfittino della relazione economica di potere instaurata con la prostituta e siano disonesti, ma non per questo va abolita un'intera professione. L'esistenza di criminali che stuprano, aggrediscono, derubano le prostitute va punita con le leggi esistenti, a detta di McElroy (ibid.), e questo vale chiaramente anche per il corpo della polizia che spesso abusa del suo potere.

L'opinione di Wendy McElroy (ibid.) è che la distanza che intercorre tra prostituta e donna media deve essere ridotta dal femminismo, quella che esiste tra coniugi deve rimanere di natura privata incastonata nel contratto matrimoniale e quella che passa tra prostituta e cliente non può essere allungata dalla legge, ma data dal libero mercato. Mentre le relazioni strettamente lavorative della prostituta con la tenutaria del bordello piuttosto che con il suo protettore devono rimanere tali, sancite dal consenso e dalla libera scelta di associazione. Per approfondire un fenomeno eterogeneo come la prostituzione, bisogna comprendere che questa ha diverse categorie lavorative, come qualsiasi altro lavoro: la passeggiatrice, la squillo, la massaggiatrice, la spogliarellista, la telefonista di una linea erotica e l'accompagnatrice. Questi diversi profili la-

---

<sup>61</sup> Si usa il verbo fare perché esiste una questione ontologica alla base tra l'«essere prostituta» e il «fare la prostituta»: se si definiscono le prostitute per il loro esserlo, non le si definiscono attraverso la categoria del lavoro e quindi non le si riconoscono come lavoratrici.

vorativi rispecchiano altrettanto diverse condizioni di lavoro che non possono essere assimilate ad una, come abitualmente accade. La cultura occidentale, infatti, associa la prostituta alla passeggiatrice e lo stereotipo viene costruito facilmente dalla maggiore visibilità di questa forma di prostituzione (ibid.), ma il fatto che non si entri a contatto facilmente nella quotidianità con le altre tipologie lavorative non significa che non esistano e in condizioni diverse. Tale immaginario distruttivo, però, è alla base della maggior parte delle argomentazioni contrarie alla prostituzione, poiché lega quest'ultima alla violenza, alla droga, alla criminalità e il tutto in maniera inscindibile. La prostituta diventa così un capro espiatorio per la violenza nelle strade, i quartieri malfamati, nonché i mariti e fidanzati infedeli. Wendy McElroy prova più volte (1995, 1996, and 2002) a decostruire questa convinzione così radicata nella nostra cultura e lo fa ascoltando<sup>62</sup> diverse prostitute con altrettanto diverso profilo lavorativo ed esorta tutte e tutti a fare lo stesso, perché gli sia permesso di parlare per loro stesse. L'invito non è rivolto soltanto al femminismo radicale che fa delle prostitute un simbolo di oppressione legittimante l'ideologia del capitalismo patriarcale che opprime le donne, ma anche a quelle organizzazioni di prostitute escludenti<sup>63</sup> nei confronti di coloro che provano rimorso o non hanno scelto la professione, perché non rappresentative e dannose di tutte co-

---

<sup>62</sup> Wendy McElroy (2002) ha intervistato la *membership* di Call Off Your Old Tired Ethics (COYOTE), celebre organizzazione che lotta per i diritti delle *sex worker*: quaranta prostitute, tre *madam*, quattro clienti di squillo, sei massaggiatrici, cinque spogliarelliste, quattro dominatrici, tre tenutarie di bordelli, due telefoniste di linee erotiche, una lottatrice di fango e una donna che non si lascia incasellare in nessuna categoria. McElroy (1995), dopo essere stata ad un meeting di COYOTE, afferma: «mi chiedevo se le femministe che attaccano le prostitute come psicologicamente incompetenti abbiano mai incontrato le donne [...] non le vittime che fuggono, ma la maggioranza che rimane» (ivi: 115), quella che lei predilige rappresentare nella sua apologia della prostituzione.

<sup>63</sup> Esistono alcuni gruppi per la difesa dei diritti delle prostitute che applicano un separatismo come strategia femminista basata sulla politica dell'identità per cui soltanto delle prostitute possono comprendere altre prostitute, come *The Prostitutes' Rights Movement* (PRM) che Tracy Quan di *Prostitutes of New York* (PONY) chiama «un sistema di caste» (Wendy McElroy, "Prostitution: Reconsidering Research", [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/articles/spin1199.html>).

loro che rivendicano la libertà di scelta sessuale contrattuale (McElroy 2002). Le donne che sono state sfruttate non sono né i burattini delle femministe radicali né del patriarcato (ibid.), vanno ascoltate per venire a conoscenza di un fenomeno ampio e complesso come quello della prostituzione in cui «ogni donna sperimenta la professione in una maniera diversa»<sup>64</sup>.

Per di più secondo McElroy (2002), le leggi contro la prostituzione, quelle leggi che teoricamente sono state emanate per difendere e aiutare le donne, in effetti non fanno altro che danneggiare le prostitute, quindi non sono oppresse dalla loro professione quanto più delle leggi che vi si oppongono. La spiegazione di questa asserzione deriva da numerosi esempi riguardo tutto ciò che comportano le leggi contro le prostitute: non possono denunciare le possibili violenze da parte di criminali o poliziotti perché non vengono credute a causa dello stigma; sono una forma di censura, perché venire allo scoperto le esporrebbe ad essere punibili per legge, quindi ad esempio perdere la custodia dei propri figli, essere espulse se immigrate e/o essere escluse dalla possibilità futura di un nuovo lavoro (Jaggar 1997: 8-29); la polizia viola il loro diritto alla privacy, perché ritenute criminali; riproducono lo stereotipo che vi siano delle scelte sessuali inaccettabili; relegando la prostituzione alla clandestinità, le condizioni di lavoro diventano più probabilmente pessime, visto che attorno al mercato nero vi sono solitamente infiltrazioni criminali per cui aumenta la probabilità che subiscano violenza; e per questo aumenta anche la possibilità che facciano uso di droghe, maggioritario vettore di HIV, che rende le prostitute infette reticenti a chiedere assistenza medica visto che svolgono un'attività lavorativa illegale. Ugualmente, le leggi contro le case di tolleranza, considerando che la tolleranza qui citata di per sé non equivalga all'appoggio di un fenomeno, sono lesive dei diritti civili della prostituta, poiché negano la sua libertà di associazione, vista la loro impossibilità di associarsi ad una tenutaria o di rendere disponibili i propri servizi all'interno dell'abitazione in

---

<sup>64</sup> Wendy McElroy, "Prostitutes, Feminists, and Economic Associates", [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/vern.htm>.

cui convive con un'altra prostituta (McElroy 2002). E allo stesso modo anche le leggi contro i protettori (*pimping and pandering laws*) violano la libertà di associazione della prostituta, dato che questa figura ampiamente definita può essere chiunque abbia una relazione personale con la stessa, per cui un marito, un amante, un fidanzato, un amico può essere accusato di *pimping*.<sup>65</sup> Mentre le leggi contro i clienti danno un privilegio apparente alla prostituta, quello di esonerarla da ogni responsabilità dell'atto che ha compiuto volontariamente, ma che in realtà vi nuoce maggiormente visto che si arresta la sua unica forma di sostentamento, spingendo i futuri clienti a temere di essere scoperti (McElroy 2002).

Provando a tracciare una qualche conclusione sulla questione, Wendy McElroy (1996, and 2002) enumera e descrive le soluzioni<sup>66</sup> alla prostituzione e restituisce il suo rimedio più espedito. Le soluzioni possibili sono la criminalizzazione, la regolamentazione e la decriminalizzazione della prostituzione. La prima restituisce il quadro della maggior parte dei paesi al mondo, per cui la prostituzione è un reato e la sua abolizione la rende totalmente illegale. La seconda riguarda la legalizzazione della prostituzione attraverso lo stretto controllo statale con espedienti quali: la registrazione delle prostitute in apposite liste statali, utilizzate per scopi arbitrari; l'obbligo per le prostitute ad eseguire degli esami medici con cadenza regolare decisa dallo stato; il pagamento di tasse di vario tipo per le prostitute, i protettori e le tenutarie; l'attribuzione di licenze specifiche per aprire i bordelli; e/o l'istituzione delle cosiddette "zonizzazioni" delle città, per cui la prostituzione viene autorizzata soltanto in determinati "quartieri a luci rosse". La terza ed ultima soluzione, quella per cui opta il libertarismo e quindi anche McElroy, è la depenalizzazione della prostituzione che consiste nel lasciare un vuoto normativo su questo tema,

---

<sup>65</sup> Wendy McElroy, "An Overview of "Solutions" to Prostitution", [wendymcelroy.com](http://www.wendymcelroy.com) (blog), June 07, 2021, <http://www.wendymcelroy.com/articles/prostsol.html>.

<sup>66</sup> Parlare di soluzioni presuppone l'esistenza di un problema, ma in questo caso Wendy McElroy non considera la prostituzione un problema sociale per il decoro pubblico, la morale o la rispettabilità come si è soliti fare da secoli (Mosse 1996) quanto una negazione di diritti ad una categoria di donne che non sono affatto libere.

abolendo quindi tutte le leggi che lo riguardino e perseguendo i singoli reati attraverso le leggi esistenti, come quelle contro la minaccia, lo stupro, il sequestro e gli atti osceni in luogo pubblico. Così la prostituta nel libero mercato potrebbe farsi pubblicità, decidere l'orario e il luogo dell'incontro e il prezzo della prestazione, e parallelamente il cliente potrebbe scegliere alla luce del sole. Sostanzialmente quindi, la soluzione di Wendy McElroy è vedere la prostituta come una libera professionista o come una dipendente, una lavoratrice come qualsiasi altra che fa un lavoro come qualsiasi altro.

Concludendo, si può riassumere che l'*ifeminism* di Wendy McElroy, quanto il libertarismo di per sé, chiedano di accettare che il corpo di una donna sia di sua esclusiva proprietà. Non dello Stato, non del femminismo, non di altri individui qualsiasi sia il loro genere, perché a ciascun corpo corrisponde un diritto e accettare le scelte di una persona verso il suo corpo, pur non condividendole, significa riconoscere la responsabilità individuale di questa nei confronti delle azioni che compie. Gli individui per McElroy sono, e devono essere, liberi di scegliere, nonostante la loro scelta ricada su altri individui, costoro non possono negargli diritti a meno che non abbiano usato forza o frode. L'autoproprietà, pietra angolare dell'anarco-capitalismo rothbardiano, diventa nel pensiero di Wendy McElroy un'arma femminista tramite cui rivendicare i diritti di quegli individui che per secoli non sono stati considerati tali, ossia aventi diritti naturali in quanto esseri umani.

### *Bibliografia*

- ANTISERI DARIO, 1996, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Torino: UTET;
- \_\_\_\_\_, 2011a, *Contro Rothbard. Elogio dell'ermeneutica*, Soveria Mannelli: Rubbettino;
- \_\_\_\_\_, 2011b, "Rothbard e la sua errata interpretazione della teoria dell'interpretazione", *Nuova civiltà delle macchine*, Gennaio/Giugno 1-2, pp. 89-120;
- BABCOCK GRANT, 2012, "Libertarianism, Feminism, and Nonviolent Action: A Synthesis", *Libertarian Papers*, Vol. 4, No. 2, pp. 119-138;

- BASSANI MARCO, 1996, *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*, in ROTHBARD MURRAY, *L'etica della libertà*, Macerata: Liberilibri, pp. XI-XLIV;
- BLOCK WALTER E., January 2015, "Natural Rights, Human Rights, and Libertarianism", *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 74, No. 1, pp. 29-62;
- BLUNDELL JOHN, 2011, *Ladies For Liberty: Women Who Made a Difference in American History*, New York: Algora Publishing;
- CORLEY PAMELA C., 2016, "Undue Burden on Women's Right to Seek an Abortion: Whole Woman's Health v. Hellerstedt", *Justice System Journal*, Vol. 37, No. 4, pp. 385-386;
- DAVIS ANGELA, 2018a, *Donne, razza e classe*, Roma: Alegre;
- \_\_\_\_\_, 2018b, *La libertà è una lotta costante*, Milano: Ponte alle Grazie;
- DE BEAUVOIR SIMONE, 2019, *Quando tutte le donne del mondo...*, Torino: Einaudi;
- DUTRA ANTHONY, 2010, "Men Come and Go, but Roe Abides: Why Roe v. Wade Will Not Be Overruled", *Boston University Law Review*, Vol. 90, pp. 1261-1302;
- DWORKIN ANDREA, MACKINNON CATHARINE A., 1997, *In Harm's Way. The Pornography Civil Rights Hearings*, Cambridge: Harvard University Press;
- DWORKIN ANDREA, 1989, *Pornography. Men Possessing Women*, New York: Plume;
- FRIEDMAN MILTON, 1981, *Liberi Di Scegliere*, Milano: Longanesi;
- GAGLIANO GIUSEPPE, PIOMBINI GUGLIELMO, 2018, *Riscoprire la scuola austriaca di economia. La sfida di Mises, Hayek e Rothbard a Marx e Keynes*, Firenze: goWare;
- GORDON DAVID, MODUGNO CROCCETTA ROBERTA A., 2001, *Individualismo metodologico: dalla scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Roma: LUISS edizioni;
- HILL COLLINS PATRICIA, 2004, *Black Sexual Politics. African Americans, Gender, and the New Racism*, New York: Routledge;
- HODGSON GODFREY, 2009, *The Myth of American Exceptionalism*, New Haven: Yale University Press;
- HOFF SOMMERS CHRISTINA, 1994, *Who Stole Feminism?: How Women Have Betrayed Women*, New York: Simon & Schuster;
- HUNT LYNN, 2001, *Inventing Human Rights. A History*, New York: W. W. Norton Fit Company;
- IGNATIEFF MICHAEL (a cura di), 2005, *American Exceptionalism and Human Rights*, Princeton: Princeton University Press;
- JAGGAR ALISON M., 1997, "Contemporary Western Feminist Perspectives on Prostitution", *Asian Journal of Women's Studies*, Vo. 3, No. 2, pp. 8-29;



- KEMPADOO KAMALA, 2004, *Sexing the Caribbean. Gender, Race, and Sexual Labor*, New York: Routledge;
- KEMPADOO KAMALA, PATTANAIK BANDANA, SANGHERA JYOTI, 2005, *Trafficking and Prostitution Reconsidered*, New York: Routledge;
- KENNEDY TAYLOR JOAN, 1992, *Reclaiming the Mainstream: Individualist Feminism Rediscovered*, Buffalo: Prometheus Books;
- KOYAMA EMI, 2003, *The Transfeminist Manifesto*, in DICKER RORY, PIEPMEIER ALISON (a cura di), *Catching a Wave. Reclaiming Feminism For The 21<sup>st</sup> century*, Boston: Northeastern University Press, pp. 244-259;
- MACKINNON CATHARINE A., 1987, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge: Harvard University Press;
- \_\_\_\_\_, 1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press;
- \_\_\_\_\_, 1990, *Liberalism and the Death of Feminism*, in LEIDHOLDT DORCHEN, RAYMOND G. JANICE, *Sexual Liberals and the Attack on Feminism*, New York: Pergamon Press;
- \_\_\_\_\_, 1993, *Only Words*, Cambridge: Harvard University Press;
- \_\_\_\_\_, 1997, *The Roar on the Other Side of Silence*, in DWORKIN ANDREA, MACKINNON CATHARINE A., *In Harm's Way. The Pornography Civil Rights Hearings*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 3-24;
- \_\_\_\_\_, 2016, *Foreword*, in MILLETT KATE, *Sexual Politics*, New York: Columbia University Press, pp. IX-XVII;
- MAZZONE STEFANIA, 2000, *Stato e anarchia. Il pensiero politico del libertarismo americano: Murray Newton Rothbard*, Milano: Giuffrè Editore;
- MCELROY WENDY, Summer 1981a, "The Culture of Individualist Anarchism in Late Nineteenth-Century America", *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. V, No. 3, pp. 291-304;
- \_\_\_\_\_, June/July 1981b, "Against the ERA", *The Libertarian Forum*, Vol. XV, No. 3/4, pp. 6-7;
- \_\_\_\_\_, Autumn 1981c, "Benjamin Tucker, Individualism, & Liberty: Not the Daughter but the Mother of Order", *Literature of Liberty*, Vol. 4, No. 3, pp. 7-39;
- \_\_\_\_\_, October 1982, "Reply to Ms. Taylor", *The Libertarian Forum*, Vol. XVI, No. 8, p. 4;
- \_\_\_\_\_, July 1983, *The True Mothers of Feminism*, Reason, pp. 39-42;
- \_\_\_\_\_, 1990, "Comparable Worth: Feminism Turning to Paternalism", *The Freeman*, Vol. 40, No. 10, pp. 380-381;
- \_\_\_\_\_, 1991, *Freedom, Feminism, and the State. An Overview of Individualist Feminism*, Oakland: The Independent Institute;

- \_\_\_\_\_, 1992, *Preferential Treatment of Women In Employment*, in QUEST CAROLINE (a cura di), *Equal Opportunities: A Feminist Fallacy*, London: The IEA Health and Welfare Unit, pp. 101-114;
- \_\_\_\_\_, June 1993, "Sexual Harassment: What Is It?", *The Freeman*, Vol. 43, No. 6, pp. 234-237;
- \_\_\_\_\_, 1995, *XXX. A Woman's Right to Pornography*, New York: St. Martin's Press;
- \_\_\_\_\_, 1996, *Sexual Correctness: The Gender-Feminist Attack on Women*, Jefferson: Mcfarland & Company;
- \_\_\_\_\_, September 1997a, "Mises' Legacy to Feminism", *The Freeman*, Vol. 47, No. 9, pp. 558-563;
- \_\_\_\_\_, December 1997b, "The Efficiency of Natural Rights", *The Freeman*, Vol. 47, No. 12, pp. 733-737;
- \_\_\_\_\_, 1998a, *The Reasonable Woman. A Guide to Intellectual Survival*, New York: Prometheus Books;
- \_\_\_\_\_, February 1998b, "The Non-Absurdity of Natural Law", *The Freeman*, Vol. 48, No. 2, pp. 108-111;
- \_\_\_\_\_, April 1998c, "Defining State and Society", *The Freeman*, Vol. 48, No. 4, pp. 223-227;
- \_\_\_\_\_, May 1998d, "Human Ignorance and Social Engineering", *The Freeman*, Vol. 48, No. 5, pp. 278-282;
- \_\_\_\_\_, August 1998e, *Individualist Feminism: The Lost Tradition*, *The Freeman*, Vol. 48, No. 8, pp. 494-498;
- \_\_\_\_\_, October 1998f, *Gertrude B. Kelly: A Forgotten Feminism*, *The Freeman*, Vol. 48, No. 10, pp. 623-627;
- \_\_\_\_\_, 1999a, *Looking Through a Paradigm Darkly*, in REISEL GLADSTEIN MIMI, SCIABARRA CHRIS MATTHEW (a cura di), *Feminist Interpretations of Ayn Rand*, Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, pp. 157-170;
- \_\_\_\_\_, July 1999b, "War's Other Casualty", *The Freeman*, Vol. 49, No. 7, pp. 32-34;
- \_\_\_\_\_, 2000a, *Queen Silver. The Godless Girl*, New York: Prometheus Books, Kindle e-book;
- \_\_\_\_\_, July 2000b, "Sweatshops: Look for the INS Label", *The Freeman*, Vol. 50, No. 7, pp. 29-32;
- \_\_\_\_\_, October 2000c, "Does Rape Violate the Commerce Clause?", *Ideas on Liberty*, Vol. 50, No. 10, pp. 36-39;
- \_\_\_\_\_, 2002, *Le gambe della libertà. Una difesa dei diritti delle prostitute*, Treviglio: Leonardo Facco Editore;
- \_\_\_\_\_, 2003, "Gender Feminism and Ifeminism: Where In They Differ", *Ethics & Politics*, Vol. 2, pp. 1-22;
- \_\_\_\_\_, (a cura di), 2006a, *Libertà per le donne. Antologia di femminismo libertario-individualista*, Milano: Silloge;

\_\_\_\_\_, 2006b, *Cos'afferma l'azione affermativa?*, in MCELROY WENDY (a cura di), *Libertà per le donne. Antologia di femminismo libertario-individualista*, Milano: Silloge, pp. 98-104;

\_\_\_\_\_, 2006c, *Introduzione – I fondamenti della libertà individualista*, in MCELROY WENDY (a cura di), *Libertà per le donne. Antologia di femminismo libertario-individualista*, Milano: Silloge, pp. 7-22;

\_\_\_\_\_, 2006d, *Reazionarie della procreazione – la guerra “femminista” alle nuove tecnologie riproduttive*, in MCELROY WENDY (a cura di), *Libertà per le donne. Antologia di femminismo libertario-individualista*, Silloge, Milano, pp. 157-166;

\_\_\_\_\_, 2008, *Feminism and Women's Rights*, in HARMOWY RONALD (a cura di), *The Encyclopedia of Libertarianism*, Thousand Oaks: SAGE Publications;

\_\_\_\_\_, 2012, *Individualist Feminism of the Nineteenth Century. Collected Writings and Biographical Profiles*, Jefferson: McFarland & Company;

\_\_\_\_\_, September 2014, “The Economics of Marriage and Divorce. Those Who Get Hitched Are More Likely To Get Rich”, *The Freeman*, Vol. 64, No. 7, pp. 14-26;

\_\_\_\_\_, 2016, *“Rape Culture” Hysteria: Fixing the Damage Done to Men and Women*, Oakland: The Independent Institute;

MILLETT KATE, 2016, *Sexual Politics*, New York: Columbia University Press;

MODUGNO ROBERTA A., 1998, *Murray N. Rothbard e l'anarcocapitalismo americano*, Soveria Mannelli: Rubbettino;

\_\_\_\_\_, (a cura di), 2000, ROTHBARD MURRAY N., *La libertà dei libertari*, Soveria Mannelli: Rubbettino;

\_\_\_\_\_, 2002, *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli: Rubbettino;

\_\_\_\_\_, (a cura di), 2009, *Murray N. Rothbard vs the Philosophers. Unpublished Writings on Hayek, Mises, Strauss, and Polanyi*, Auburn: Ludwig Von Mises Institute;

\_\_\_\_\_, (a cura di), 2012, ROTHBARD MURRAY N., *Sinistra e destra: l'avvenire della libertà*, Soveria Mannelli: Rubbettino;

\_\_\_\_\_, 2013, *Un dialogo tra “austriaci” e libertari americani*, in Nemo Philippe, Petitot Jean (a cura di), *Storia del liberalismo in Europa*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 1121-1150;

MODUGNO CROSETTA ROBERTA A. (a cura di), 2001, *Murray Rothbard N., individualismo e filosofia delle scienze sociali*, Roma: LUISS edizioni;

MOSSE L. GEORGE, 1996, *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*, Roma: Economica Laterza;

MURPHY ROBERT P., 2009, *The Politically Incorrect Guide to the Great Depression and the New Deal*, Washington D.C.: Regnery Publishing;

ORWELL GEORGE, 2012, *1984*, Cles: Mondadori;

- PRESLEY SHARON, 2016, *No Authority but Oneself: The Anarchist Feminist Philosophy of Autonomy and Freedom*, Olympia: Last Word Press;
- RAND AYN, 2003, *Antifona*, Macerata: Liberilibri;
- RESTAD HILDE ELIASSEN, 2012, "Old Paradigms In History Die Hard In Political Science: US Foreign Policy and American Exceptionalism", *American Political Thought*, Vol. 1, No. 1, pp. 53-76;
- RICH ADRIENNE, Summer 1980, "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs*, Vol. 5, No. 4, pp. 631-660;
- RICHMAN SHELDON L., January 1990, "The Old Right Was Right", *The Free Market*, Vol. 8, No. 1, pp. 1-8;
- ROBERTSON JOHN A., 2017, "Whole Woman's Health v. Hellerstedt and the Future of Abortion Regulation", *Uc Irvine Law Review*, Vol. 7, pp. 623-652;
- ROBINSON ROB, 2016, "Benefits and Burdens: The Supreme Court's Decision in Whole Woman's Health v. Hellerstedt", *Justice System Journal*, Vol. 37, No. 4, pp. 387-392;
- ROTHBARD MURRAY N., October 1980, "Requiem for the Old Right", *Inquiry*, pp. 24-27;
- \_\_\_\_\_, December 1993, "The Big Government Libertarians: The Anti-Left-Libertarian Manifesto", *Rothbard-Rockwell Report*, Vol. 4, No. 12, pp. 1-8.
- \_\_\_\_\_, 1998, *The Ethics of Liberty*, New York: New York University Press;
- \_\_\_\_\_, 2002, *For A New Liberty*, Auburn: Ludwig Von Mises Institute;
- \_\_\_\_\_, 2000, *The Great Women's Liberation Issue: Setting It Straight*, in ROTHBARD MURRAY N., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn: Ludwig Von Mises Institute;
- SOROOSHYARI NAHID, 2011, "The Tensions Between Feminism and Libertarianism: A Focus on Prostitution", *Washington University Jurisprudence Review*, Vol. 3, Issue 1, pp. 167-193;
- TATAFIORE ROBERTA, 2002, *Prefazione*, in MCELROY WENDY, *Le gambe della libertà. Una difesa dei diritti delle prostitute*, Treviglio: Leonardo Facco Editore, pp. 5-23;
- THOREAU HENRY DAVID, 2018, *Disobbedienza civile*, Milano: Garzanti;
- VON HAYEK A. FRIEDRICH, 1958, *Individualism & Economic Order*, Chicago: The University Of Chicago Press;
- WITTIG MONIQUE, 1992, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press.

## *Sitografia*

<http://charleswjohanson.name/essays/libertarian-feminism/>  
<http://www.ifeminists.net/introduction/editorials/2004/0922.html>  
<http://www.libertiamo.it/2012/03/08/8-marzo-ripensare-il-femminismo-intervista-a-wendy-mcelroy1/>  
<http://www.wendymcelroy.com/articles/heterophobia.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/articles/ihsif.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/articles/prostsol.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/articles/sexincor.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/articles/spin0799.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/articles/spin1199.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/indfem1.htm>  
<http://www.wendymcelroy.com/indfem2.htm>  
<http://www.wendymcelroy.com/mises/libertyinterview.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/rockwell/mcelroy000706.html>  
<http://www.wendymcelroy.com/vern.htm>  
<https://mises.org/library/capitalism-and-advance-women>  
<https://mises.org/library/equality-vs-freedom>  
<https://mises.org/library/isolationism-and-foreign-new-deal>  
<http://www.ifeminists.com/introduction/faq.html#32>  
<https://mises.org/library/redeeming-industrial-revolution>  
<https://mises.org/wire/libertarian-quest-grand-historical-narrative>  
<https://news.bitcoin.com/wendy-mcelroy-from-drugs-to-gold-and-prostitution-the-blockchain-minimizes-violence/>  
<https://theanarchistlibrary.org/library/wendy-mcelroy-the-schism-between-individualist-and-communist-anarchism>  
[https://www.foxnews.com/printer\\_friendly\\_story/0,3566,196686,00.html](https://www.foxnews.com/printer_friendly_story/0,3566,196686,00.html)  
[https://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/briefing\\_paper\\_migrant\\_sex\\_workers\\_nswp\\_-\\_2017.pdf](https://www.nswp.org/sites/nswp.org/files/briefing_paper_migrant_sex_workers_nswp_-_2017.pdf)  
<https://www.state.gov/documents/organization/282804.pdf>  
<https://www.youtube.com/watch?v=SgTsJSSSte28>  
[https://www.youtube.com/watch?v=v3\\_ty5jKkX0&index=13&list=PLI3Lo3JN3XL0DeZQIrz8foKyRvcoo5umM&t=0s](https://www.youtube.com/watch?v=v3_ty5jKkX0&index=13&list=PLI3Lo3JN3XL0DeZQIrz8foKyRvcoo5umM&t=0s)

*Abstract*

LA PROSTITUZIONE SECONDO WENDY MCELROY: QUANDO IL LIBERTARISMO INCONTRA IL FEMMINISMO

(PROSTITUTION ACCORDING TO WENDY MCELROY: WHEN LIBERTARIANISM MEETS FEMINISM)

*Keywords:* McElroy Wendy, libertarianism, feminism, prostitution, decriminalization.

Wendy McElroy is a Canadian anarco-capitalist and a feminist author. She advocates prostitutes and their rights over their bodies. The essay discusses the connection between McElroy's ifeminism and libertarianism within prostitution and the relationship between all the figures around this profession, always referring to the current American debate between libertarian feminism and radical feminism. This analysis of McElroy's thought explores a complex and multifaceted phenomenon such as the prostitution one, trying to return the ideas of "A Reasonable Woman".

GRETA MASTROIANNI GRECO  
Università degli Studi di Rome Tre  
Dipartimento di Scienze Politiche  
gretamastroianni@libero.it

EISSN 2037-0520

## *Interventi/Remarks*

Riceviamo, e con piacere pubblichiamo, un intervento del politologo Thomas Gallagher, professore emerito presso l'University of Bradford (GB), in risposta all'articolo di Yves Léonard, *Autoritarisme ou fascisme? Une Historikerstreit portugaise sur la nature du Salazarisme* pubblicato nel n. 2, 2020 di «Storia e Politica» (pp. 207-223).

La direzione e la redazione della rivista sono liete che «Storia e Politica» possa affermarsi sempre di più come luogo di discussione e di dibattito tra studiosi delle discipline storico-politiche.

cg

THOMAS GALLAGHER

### FASCIST GHOSTS DISTURB PORTUGAL (A REPLY TO YVES LÉONARD)<sup>1</sup>

Without the emergence of a new political force on the conservative wing of Portuguese politics, it is difficult to see the point in Yves Léonard's essay on the literature of Salazarism. Even although the Portuguese Constitution of 1976 outlaws any party with a fascist profile, he shows little hesitation in depicting the Chega party as an extremist phenomenon. He fears that the outspoken rhetoric of its leader André Ventura on certain subjects might promote nostalgia for the authoritarian *Estado Novo* (New State) regime that ruled Portugal from 1933 to 1974.

He thus feels the need to bring back into the academic limelight published studies about that regime which focus on its relationship with fascism. Much of the material that he refers to is at least decade or more old. He was perhaps unfortunate in his timing because the essay was completed (it would seem around mid-2020) shortly before a spurt of new publications have appeared. These include three books by José António Saraiva, my own biography of António de Oliveira Salazar, the architect of the regime, a comparison of Salazar with two redoubtable adversaries Mário Soares and Álvaro Cunhal, and a book-length interview with the

---

<sup>1</sup> See Léonard (2020: 207-223).

late Portuguese historian Vasco Pulido Valente which explored the various political systems in place in Portugal from 1910 onwards.

This contrarian, perhaps the best known Portuguese historian (until his death in February 2020) due to the frequency of his media appearances, dismissed the idea of Salazar being a fascist. He saw him as a figure governed by rules who recoiled from radical experiments or political ruptures. His attachment to Christianity meant that it was a traditional autocratic regime that he preferred to set up (Céu 2021: 139-40).

The prolific historian Fernando Rosas, a former leader of the Left Bloc (Bloco Esquerda: BE) party which today has 19 seats in parliament, has a different argument. A 2020 study of his in which he tries to show that the years 1936-1945 witnessed an intense fascistisation' is referred to by Leonard (Rosas 2020).

He bases his evidence on the creation of a paramilitary movement the Portuguese Legion and a youth movement, the Mocidade Portuguesa, both formed in 1936. But as a recent biography of a veteran figure of the regime Pedro Theotónio Pereira shows, the Legion quickly fell under the control of the military and the Mocidade evolved into a Boy Scouts movement with a Christian formation, especially after Salazar's eventual successor, Marcello Caetano was placed in charge of it (Martins 2020: 363, 420-421).

Drawing upon Rosas, Léonard highlights four features which he believes underpinned the character of the regime: control of the armed forces; close ties with the Catholic Church, the corporative system's presence in the economy and society, and 'the totalitarian investment in the creation of a Salazarist "new man." But there are frequent examples of the army and the church checking any trend towards fascistisation, the corporative structures were arguably an arena for careerism rather than ideology, and Salazar was loathe to create a class of capable men whose role was to direct society (as shown by his neglect of the universities).

The 997 page 'História de Portugal' coordinated by Ruí Ramos (listed in the bibliography but only briefly referred to in the body of the text) made the case for the regime being despotic but far from fascist in either theory or practice (Ramos 2009). The multi-volume 'História de Portugal' of Joaquim Veríssimo Serrão, devoted six volumes of the mammoth enterprise to the 1926-68 peri-



od. It went to some pains to absolve the regime of some of the worst charges laid against it, albeit not always in a coherent manner. But it did find evidence to refute the 'fascist' claim, showing the degree of influence exercised by moderates such as the justice minister Manuel Rodrigues and the minister of public works Duarte Pacheco in the late 1930s (Serrão 2008: 498-502, 531-548). Serrão also challenged the view that there were any pro-Axis figures close to Salazar during the Second World War (ivi: 492-493).

But irrespective of certain shortcomings to be found in this historical *oeuvre*, it is a richly detailed documentary source on aspects of the regime, one that is overlooked in this essay; more curious is the absence of any reference to Riccardo Marchi's 2015 book, *The Portuguese Far-Right: between Late Authoritarianism and Democracy (1945-2015)*. What emerges from it is how peripheral far-right ideologues were to the regime even when the colonial wars of the 1960s, led to its nationalist character being reinforced.

Arriving in Portugal in 1941 for what would extend into a four year stay, the Romanian philosopher Mircea Eliade, previously close to the Iron Guard movement at home, was soon disappointed by 'the absence 'in Portugal 'of vehemence of any kind' (Eliade 2010: 239).

After narrowly avoiding assassination in July 1937, Salazar disappointed those who hoped for a radicalisation of his regime. Addressing military officers on 6 July, he declared:

You know that this regime, one that is still called Dictatorship today, and now even branded with the fascist label, is really a mild one just like our customs, modest as is the way of the nation, friend of work and of the people' (Salazar 2015: 303).

Perhaps the chief hallmark of the Estado Novo was its anti-political character. Salazar was hostile to all parties, including a conspicuous and powerful single party of the right. He shrank from mobilising the populace and cracked down primarily on communists rather than opposition in general.

An Italian Fascist party visitor observing Portuguese conditions noted in 1934 that the regime left people alone to lead their own lives and did not compel them to 'participate in the life of the state' (Ramos 2009).

It was a far less onerous task to dissolve the institutions the Estado Novo and their influence than the authoritarian regimes

of Italy, Germany or Japan. Afterwards, the biggest danger to an infant Portuguese democracy arguably emanated not from the political Right but from a civil-military alliance on the radical left which tried and failed, in 1975, to impose Third-World style revolutionary socialism on Portugal.

If any single individual embodied this utopian fervour it was the flamboyant and polarising officer Otelo de Carvalho who died on 25 July 2021, aged 84. He received eulogies from the left, including from senior figures in the ruling Socialist Party which had fiercely opposed his authoritarian plans for Portugal after 1974 (Gomes 2021).

Carvalho's prominent role in masterminding the coup which dislodged the enfeebled authoritarian regime was seen as worthy of respect across much of the political spectrum. It is likely that he would have received a state funeral but for the fact that he went on to lead a far-left terrorist grouping, FP-25 whose spree of violence in the 1980s left eighteen people dead (Poças 2021).

After being sentenced to fifteen years in prison in 1985, he and his jailed accomplices were amnestied by the left-wing government of António Guterres in 1995. He was the beneficiary of a government enjoying the parliamentary backing of the far-left. It is a similar alliance which today has been to the fore in highlighting the political danger posed by Chega and its leader André Ventura. Prominent figures such as the speaker of parliament Ferro Rodrigues and the mayor of Lisbon, Fernando Martins have urged that Chega be treated as a danger to democracy (Lopes 2021).

In his article Yves Leonard has amplified the charges made against Ventura, namely that he is a racist and admirer of Salazar and his regime. He asserts that there is 'no mystery' about him possessing such nostalgia. Ventura, for his part, has swatted away the charge, stating that unlike Salazar he is keen on economic development and firmly believes in elections and freedom of speech. But, he says, 'I hope to end my days like him—poor and incorruptible (Lusa 2020). 'We need to leave behind the ghosts of the past,' he insists, and it seems that growing numbers are prepared to take him at face value (with the party regularly receiving between five and ten per cent opinion polls). *Chega's* stronghold is not in the once deeply pious rural north that produced the austere Salazar. It is in Lisbon and the south long

known for its anti-clericalism, which was in 1975 the epicenter of the revolution.

Ventura is a demagogue but the grounds for classifying him as a racist are not watertight. He has gone to particular lengths to insist that Portuguese of African descent are part of the national family in a country where racial inter-marriage has been the norm for centuries. In 2020, he organized a series of demonstrations on the theme that 'Portugal is not racist.'<sup>2</sup>

However, in 2020 he was fined over €400 by Portugal's Commission for Equality and Against Racial Discrimination for claiming that the country's Gypsy community was dependent on state subsidies and had no interest in integration. He has warned that Portugal is creating future problems with other growing minorities by adopting a relaxed approach to theft and a permissive approach to customs that violate the law (Henriques 2020).

Much of Yves Léonard's academic work on Portugal has been that of a balanced historian clearly on the political left. But in this article he does not hide his affinity with the view prevalent on much of the Portuguese left that Chega is a danger to democracy. Before presidential elections held in January 2021 in which Ventura obtained nearly 12 per cent of the vote, there were calls to outlaw Chega from the mayor of Lisbon Fernando Martins and other leading Socialists (Medina 2020).

The historian Ruí Ramos has suggested that the only grounds political rivals have for outlawing Chega arises from a difference of opinion about what issues governments should prioritise. He made an analogy with the clamour in France forty years ago to ban the French Communist Party which was loyal to a foreign state posing a threat to France and wedded to the dictatorship of the proletariat. He quoted the French academic Cornelius Castoriadis who, writing in 1981, argued that 'by banning the PCF, the government would have to arrest, watch over, and restrict the rights of so many people that France would cease to be a democracy' (Ramos 2020b).

Perhaps a vocal segment of the left has become shrill in condemnation of what it sees as a dangerous upstart because it now finds itself in a paradoxical position. The far-left's two major components, the Left Bloc (*Bloco Esquerda*: BE) and the Portu-

---

<sup>2</sup> 'Chega manifestou-se em Lisboa para dizer que "Portugal não é racista"', *Observador*, 2 August 2020, <https://observador.pt/2020/08/02/chega-manifestou-se-em-lisboa-para-dizer-que-portugal-nao-e-racista/>

guese Communist Party (PCP) are electorally static. They only obtained just over 8 per cent of the vote in total in the 2021 presidential election. Current polls (summer 2021) suggest that Chega will overtake both of them in the next parliamentary election.

Nevertheless, without any prospects of growth, the far-left enjoys unparalleled influence. Its votes have sustained the Socialist government for much of the period since its return to office in 2015. Not since the dramatic months of 1975 has the far-left enjoyed any influence over public policy decisions. The two wings of the Portuguese Left, the Marxist and Social Democratic, now find far more to agree on than in the era of Mário Soares, the Socialist leader who played a pivotal role in ensuring the survival of democracy in 1975 and its later consolidation. In particular, they agree on the need for a state-dominated economy, one requiring high levels of taxation. Rates of growth have been low before and after the economic crisis of 2010 which led the European Commission to impose a tough austerity policy for some years. Among those who belong outside the groups which benefit from big state policies, there is palpable anger about what is seen as chronic misgovernment. In the 2019 parliamentary election, the abstention rate for the first time rose above 50 percent (In the first post-authoritarian election in 1975, turnout was over 90 per cent). It is Chega and the existing parties on the centre-right which have been most adept at harnessing this discontent.

Unless Ventura goes too far in his rhetorical fervour, the left may well fear that Chega will turn out a more formidable opponent than longstanding centre-right parties which have accepted most of the progressive ground rules for politics established in the mid-1970s. Acting aggressively against a dangerous interloper reinforces bonds on the left. These have been frayed by divergences over austerity policies and the government's poor handling of the Covid crisis. In much of Europe, anti-fascism, rather than economic redistribution, is emerging as one of the chief rallying-cries for nearly all wings of the left as identity issues rather than economics define its twenty-first century character.

The historian Rui Ramos is among those who argue that the sway the ruling Socialists now enjoy in the justice system, the banks, the media, and even the private economy means that they are prone to hubris by branding opinions that they dislike as a threat to liberty (Ramos 2021a). Stigmatising Chega renders a substitution in office very difficult and could entrench the Social-

ists in government despite their poor handling of the economy. Chega seems poised to obtain as much as ten per cent of the vote in the next parliamentary election and, in combination with other non-socialist parties, could oust the socialists. But if the left's bid to make the party untouchable succeeds, then politics becomes blocked, renewal is impossible, and one party's retention of power bears no relation to the way it discharges its governing duties.

In spring 2021, when the Movement for Europe and Liberty think tank (MEL) included Ventura in the speakers line-up for a conference on the future of Portugal, Socialist figures with Francisco Louça, former leader of the Left Bloc to the fore, expressed outrage (Ramos 2021b). Nuno Palma, the historian organizing the event was accused of harbouring nostalgia for the *Estado Novo*. He described as regrettable the emergence of this regime but stated on twitter (on 28 May 2021) that 'The *Estado Novo* was not Fascist. There is wide agreement among serious historians about it: Salazar was a social conservative dictator.'

The University of Manchester where he was a professor of economic history, was contacted by some of his critics who demanded that he be dismissed (Tavares 2021). (Soon after, the relationship of Portuguese politician with contemporary authoritarianism generated fresh polemics when it emerged that Lisbon's mayor, Fernando Martins had handed to the Russian embassy in Portugal, the contact details of Russian exiles who had organized a protest in January 2021 on behalf of the Russian dissident Alexey Navalny; an act which he later apologised for) (Dantas 2021).

Nostalgia for the *Estado Novo* regime exists for various motives and is likely to persist at a low level. But calls for the restoration of the regime are almost non-existent and are likely to remain so. Nevertheless, attempts by office holders to exploit past history for contemporary political advantage look likely to increase.

It is surprising that the unhealthy precedent of the ill-fated parliamentary republic of 1910-26 is not taken more into account as polarisation in Portugal starts to increase. The refusal of the Democratic Party to allow its ineffectual but often arbitrary rule to be challenged by competitors has some relevance to the present. Arguably, one of the main reasons why this regime collapsed in 1926 was due to the intense partisanship of this party and its determination to monopolise power. It sought to create a

party-state which catered for the interests of its own clientele and left the rest of the country to fend for itself (Wheeler 1978).

Perhaps mindful of history, those who proclaim their anti-fascism while exercising sway over the machinery of state and extending it to civic bodies, need to use this political tactic with restraint. I think it may be shortsighted of Yves Léonard to underscore the idea of a fascist revival when the evidence for such a danger is currently meagre while those promoting it have no hesitation of hailing authoritarian figures like the flawed liberator Otelo de Carvalho as heroes. Soon, the centenary of the fascist takeover of Italy will have arrived. Perhaps the temptation may be too great to resist for many on the political left far beyond Portugal itself to use it as a template to argue that the authoritarian peril remains a real one in Europe.

The absorption with fascism occurs following years of recession in much of Europe during which the political left has been increasingly silent on economic issues. No new economic ideas have emerged that have been popularised by Euro-socialists. Instead, promoting new identities often based around minorities of different sorts preoccupies left-wing aspirants for power. The new politics of multi-culturalism has often been driven by the need to promote conformity on a range of different issues based around race, gender and sexuality. Some argue that democratic liberties may not survive intact as these new ideological battles intensify. Portugal remains quite homogeneous in European political terms but it already has seen a demand for restrictions of what opinions can be uttered in the public square. In mid-2020, when the political scientist Riccardo Marchi published a profile of Chega which characterised the party as a national conservative force rather than as a neo-fascist one, 67 Portuguese academics publicly issued a letter of condemnation (Ramos 2020a). The book neither sought to be an apology for Chega nor a vilification of the party but a detached account which confessed the party was an anti-system one that was far from easy to define (Marchi 2020).

Portugal's relatively recent experience of undemocratic rule has produced acute sensitivity about what are the limits on freedom of speech, assembly and association. There are those who are sensitive to the state clamping down on liberties and others who feel censorship and prohibitions may be necessary to safeguard existing liberties. Such viewpoints will be hard to reconcile especially as the country emerges from a Covid pandemic where

the state is widely seen as having performed poorly and further economic adversity looms without any likely prospect of political change.

### *Bibliography*

BARRETO ANTÓNIO, 2020, *Três Retratos, Salazar, Cunhal, Soares*, Lisbon: Relógio D'Água.

DANTAS MIGUEL, 2021, "Fernando Medina pede desculpa pela partilha de dados de manifestantes com a Rússia", *Publico*, 10 June 2021 <https://www.publico.pt/2021/06/10/politica/noticia/fernando-medina-pede-desculpa-partilha-dados-manifestantes-russia-1965988>

ELIADE MIRCEA, 2020, *The Portugal Journal*, New York: Suny Press.

FERNANDO MEDINA, 2020, "Admito que a questão da ilegalização do Chega venha a colocar-se" 18 December 2020, <http://domedioorienteeafins.blogspot.com/2020/>

GALLAGHER THOMAS, 2020, *Salazar: the Dictator Who Refused to Die*, London: Christopher Hurst publications.

GOMES JOÃO FRANCISCO GOMES, 2021, 'De "símbolo do 25 de abril" a "perverso". As reações à morte de Otelo Saraiva de Carvalho', *Observador*, 26 July, <https://observador.pt/2021/07/25/bastou-o-que-fez-no-25-de-abril-para-entrar-na-historia-as-reacoes-a-morte-de-otelo-saraiva-de-carvalho/>

HENRIQUES GRAÇA, 2020, 'Chegou e venceu. Até onde vai André Ventura?' *Diário de Notícias*, 5 September, <https://www.dn.pt/edicao-do-dia/05-set-2020/chegou-e-venceu-ate-onde-vai-andre-ventura-12602166.html>

LÉONARD YVES, 2020, "Autoritarisme ou fascisme? Une Historikerstreit portugaise sur la nature du Salazarisme", *Storia e Politica*, n. 2, pp. 207-223.

LOPES MARIA, 2021, 'Ferro Rodrigues: dos "perigos do extremismo" ao recado a Cavaco sobre a "democracia sem mordanças"', *Publico*, 9 March.

LUSA ANDRÉ VENTURA, 2020, "Salazar atrasou-nos muitissimo", *Sabado*, 21 January, <https://www.sabado.pt/portugal/detalhe/andre-ventura-salazar-atrasou-nos-muitissimo>

MARCHI RICCARDO, 2015, *The Portuguese Far-Right: between Late Authoritarianism and Democracy (1945-2015)*, London: Taylor & Francis.

- \_\_\_\_\_, 2020, *A Nova Direita Anti-Sistema: O Caso de Chega*, Lisbon: Edições 70.
- ‘Chega manifestou-se em Lisboa para dizer que "Portugal não é racista"’, *Observador*, 2 August 2020, <https://observador.pt/2020/08/02/cheга-manifestou-se-em-lisboa-para-dizer-que-portugal-nao-e-racista/>
- MARTINS FERNANDO, 2020, *Pedro Theotónio Pereira, O Outro Delfim de Salazar*, Lisbon: Leya.
- MEDINA FERNANDO, 2020, “Admito que a questão da ilegalização do Chega venha a colocar-se” 18 December, <http://domediorienteeafins.blogspot.com/2020/>
- Observador, 2020, ‘Chega manifestou-se em Lisboa para dizer que “Portugal não é racista”’, *Observador*, 2 August, <https://observador.pt/2020/08/02/cheга-manifestou-se-em-lisboa-para-dizer-que-portugal-nao-e-racista/>
- POÇAS NUNO GONÇALO, 2021, *Presos por um Fio: Portugal e as FP-25 de Abril*, Lisbon: Editura Leya.
- RAMOS RUI, 2009, *História de Portugal*, Lisbon: A esfera dos livros.
- \_\_\_\_\_, 2020a, ‘Não matem a universidade’ *Observador*, 17 July, <https://observador.pt/opiniao/nao-matem-a-universidade/>
- \_\_\_\_\_, 2020b, ‘Com estes amigos, a liberdade dispensa inimigos’, *Observador* 18 December, <https://observador.pt/opiniao/com-estes-amigos-a-liberdade-dispensa-inimigos/>
- \_\_\_\_\_, 2021a, ‘A revolução em marcha’, *Observador*, 26 February, <https://observador.pt/opiniao/a-revolucao-em-marcha/>
- \_\_\_\_\_, 2021b, ‘André Ventura seria apenas o primeiro’, *Observador*, 30 April, <https://observador.pt/opiniao/andre-ventura-seria- apenas-o-primeiro>
- ROSAS FERNANDO, 2020, *L’art de durer. Le fascisme au Portugal*, Paris : Les Éditions Sociales.
- SALAZAR ANTÓNIO DE OLIVEIRAR, 2015, *Discursos e Notas Políticas, 1928-1966*, Coimbra: Coimbra Editora.
- SARAIVA JOSÉ ANTÓNIO SARAIVA, 2020, *Salazar – A queda de um Cadeira que Não Exista; Salazar e Caetano, O tempo em que Ambos Acreditavam Chefiar O Governo; Caetano, O Drama do Político Obrigado a Ter Duas Faces*, [ 3 volumes] Lisbon: Gradiva.
- SERRÃO JOAQUIM VERÍSSIMO, 2008, *História de Portugal, Volume 14, 1935-1941*, Lisbon: Editorial Verbo.
- \_\_\_\_\_, 2010, *História de Portugal, Volume 15, 1942-1951*, Lisbon: Editorial Verbo.
- SILVA JOÃO CÊU, 2021, *Uma longa viagem com Vasco Pulido Valente*, Lisbon: Contraponto.
- TAVARES JOÃO MIGUEL, 2021, ‘Um caso exemplar de bufaria e desonestidade intelectual’, *Publico*, 3 June,



<https://www.publico.pt/2021/06/03/politica/opiniao/caso-exemplar-bufaria-desonestidade-intelectual-1965105>

WHEELER DOUGLAS L., 1978, *Republican Portugal, A Political History, 1910-26*, Madison, USA: University of Wisconsin Press.

THOMAS GALLAGHER  
University of Bradford, Great Britain  
School of social Sciences  
t.g.gallagher@bradford.ac.uk

EISSN 2037-0520

# *Note e discussioni/ Notes and discussions*

BAPTISTE COLMANT

(RE)LIRE GRAMSCI EN FRANCE (1989-2020)

« Suivre la piste Gramsci au XX<sup>e</sup> siècle est susceptible de mener l'enquêteur dans les endroits les plus insoupçonnés » (Gramsci, Keucheyan 2011: 21). Au terme de deux années de recherche au cours desquelles nous nous sommes appliqués à étudier les lectures et les usages de la pensée d'Antonio Gramsci en France entre 1989 et 2020, nous ne pouvons que reconnaître la validité de ce constat formulé par le sociologue Razmig Keucheyan. Dans le cadre d'un mémoire de Master, nous avons en effet tenté d'explorer la bibliographie française consacrée à ce révolutionnaire italien afin d'en éclairer non seulement les rythmes, mais aussi les débats qui la traversent. Étudier la réception d'Antonio Gramsci en France revient à analyser les conditions et circonstances dans lesquelles un « transfert culturel »<sup>1</sup> s'effectue. Le travail des historiens Michel Espagne et Michaël Werner a singulièrement mis en évidence le fait qu'en de très nombreuses occasions, « la conjoncture surdétermine l'interprétation » (Espagne, Werner 1987: 977) d'un auteur étranger dans le pays de réception. Suivant ces conclusions, notre étude s'est efforcée de considérer et d'expliquer les « antagonismes de la culture de réception » (Espagne, Werner 1987: 977) ainsi que la manière dont ces derniers peuvent être reflétés par les lectures et les interprétations de l'œuvre gramscienne. Michel Espagne et Michaël Werner démontrent ainsi qu'une référence étrangère occupe dans les débats

---

<sup>1</sup> Pour une définition du "transfert culturel" en tant qu'objet d'étude historique, Espagne, Werner (1987). Cet article demeure aussi classique qu'essentiel.

théorico-politiques du pays d'accueil soit une « fonction de de légitimation » soit une « fonction de subversion », et constitue en définitive une « caution extérieure destinée à étayer une argumentation qui n'a sa raison d'être qu'en fonction de la situation intérieure » (Espagne, Werner 1987: 978). En étudiant la réception des conceptions gramsciennes en France, nous avons tenté de mieux comprendre le contexte intellectuel et politique de ce pays au cours de ces trois décennies. Aussi, avons-nous cherché à atteindre autant le niveau de connaissance de la vie et de l'œuvre de ce dernier que la conjoncture théorique, politique et sociale française. Cette dernière peut, entre autres, être abordée à partir de la dynamique de l'intérêt français porté à Gramsci. La période concernée par notre étude est marquée, à son ouverture, par la plongée de la pensée gramscienne dans un oubli presque total avant de connaître une nette résurgence à partir du second lustre des années 2000. En effet, après le colloque international intitulé *Modernité de Gramsci ?*, organisé en novembre 1989 à Besançon (Tosel (a cura di) 1992), la pensée gramscienne a connu en France une longue « prise de congé » (Tosel 2016b: 8). Les choses changent à partir de 2005, et plus significativement en 2007, lorsque la France a été bousculée par les premiers frémissements de la crise de la construction européenne puis par l'usage politique du penseur italien par Nicolas Sarkozy, alors candidat de la droite à la présidence de la République. Cette instrumentalisation constitua paradoxalement l'amorce de la nouvelle vague d'intérêt pour la pensée gramscienne que connut le France durant les années 2010. Ces dernières sont marquées par une activité universitaire et éditoriale intense, donnant lieu à des avancées historiographiques indéniables autant qu'à des débats symptomatiques des positionnements politiques des lecteurs de Gramsci. La traduction de la théorie gramscienne, dont la connaissance s'est affinée, dans la pratique politique française demeure cependant superficielle. Nous aurons à cœur de démontrer qu'en dépit de la « citomanie » (Ducange 2018: 141) dont il est sujet, Gramsci reste finalement peu connu par les acteurs politiques pour qui il représente finalement un moyen de se donner « un air de profondeur à bon compte » (Noyon 2018b).

Notre réflexion s'articulera autour de ces trois temps de la réception de Gramsci en France entre 1989 et 2020. Nous montrerons qu'après avoir compté parmi les victimes de la « contre-révolution conservatrice » des années 1990, l'étude et la connais-

sance de la pensée gramscienne a été restreinte à un cercle de spécialistes dont l'audience peinait à atteindre le grand public. Nous tâcherons ensuite d'analyser les circonstances qui peuvent expliquer le *revival* de Gramsci en France. Nous étudierons enfin les tentatives d'usages politiques de la pensée gramscienne avant d'expliquer pourquoi la réception de Gramsci en France a été paradoxale, accordant de façon pérenne à ce dernier, pour reprendre le mot d'André Tsel, le statut de « célèbre inconnu » (Tsel 2016b: 7).

## 1. *Le long silence des années 1990*

### 1.1 *Du colloque de Besançon à l'académisation du marxisme : l'essoufflement de la réception française de Gramsci*

Le colloque *Modernité de Gramsci ?* est organisé du 23 au 25 novembre 1989 à Besançon, moins de quinze jours après que le mur de la honte eut chuté, entraînant avec lui le socialisme réellement mis en œuvre, voire pour certains commentateurs le marxisme dans son ensemble. Un des principaux objectifs de cet événement universitaire était, d'après Tsel qui en fut l'initiateur, de proclamer, au milieu de « la crise finale du communisme soviétique » (Tsel 1992: 11), l'actualité de Gramsci et la nécessité de « maintenir vivante la référence à une recherche » (Tsel 1992: 8) devant servir à l'autocritique d'une pensée alternative au capitalisme tel qu'il se manifeste au début des années 1990. Outre la nécessité de dépasser, par la critique théorique, l'écroulement de l'URSS, il s'agissait de procéder à un retour aux textes originaux de Gramsci pour se défaire de l'interprétation canonique effectuée par le Parti Communiste Italien (PCI). Alors que ce dernier a, sous l'égide d'Achille Occhetto, entamé son processus de dissolution, André Tsel poursuivait donc le dessein de « penser contre Gramsci à partir de Gramsci lui-même » (Tsel 1992: 12) ou plutôt de penser contre la prétendue pensée de Gramsci qui avait été reconstruite après la guerre par ceux qui l'utilisaient à des fins politiques. Les communications données dans le cadre de ce colloque ont, dans une large majorité, contribué à brosser un portrait de Gramsci en tant que penseur marxiste resté fidèle à l'idéal communiste jusqu'au terme de son activité théorique. Sa pensée demeure ainsi proprement politique, révolutionnaire et dressée contre le stalinisme dont il a tôt décelé le « bureaucra-

sme »<sup>2</sup>. En ce début des années 1990, ces « chercheurs "marxistes" » (Tosel 2016b: 8), lecteurs de Gramsci, avaient à cœur, alors que le « court XX<sup>e</sup> siècle » s'achevait dans le fracas et un « brouillard planétaire » (Hobsbawm 2020 [1994]: 820), de proclamer l'actualité de la pensée gramscienne et la nécessité de l'étudier afin de continuer à rendre possible l'élaboration et la diffusion d'un discours contre-hégémonique. Ce colloque marqua toutefois la « prise de congé » (Tosel 2016b: 8) de Gramsci en France où il figure parmi les victimes de la pensée antitotalitaire<sup>3</sup>. La décennie 1990 est ainsi célébrée en ce qu'elle inaugure « un "nouvel ordre mondial" pacifié et prospère » (Keucheyan 2017a: 11) procurant aux contemporains le sentiment d'une « fin de l'histoire » (Fukuyama 1989) qui verrait « l'enterrement » de la lutte des classes ainsi que la disparition du « cœur conflictuel de la modernité » (Cusset 2020: 10). Cette décennie marque alors la « fin de tout » et le « début de quelque chose »<sup>4</sup>, difficilement identifiables mais où les théories critiques – et donc la pensée de Gramsci – sont mises à la marge de la vie intellectuelle et politique française car elles sont assimilées au totalitarisme stalinien. Ces années sont aussi celles d'une « révolution conservatrice », définie par Didier Eribon comme « le spectaculaire déplacement vers la droite depuis la fin des années 1970 et le début des années 1980, du centre de gravité de la vie intellectuelle et politique française » (Eribon 2007: 17). Ce sont surtout les « Nouveaux philosophes »<sup>5</sup> qui ont bandé tous leurs efforts à répandre l'idée d'après laquelle « théoriser, c'est terroriser »<sup>6</sup> entraînant, *de facto*, la marginalisation des intellectuels qui persistaient à élaborer des pensées alternatives à l'hégémonie du capitalisme néolibéral. Aussi voit-on se réaliser au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, et plus encore durant la décennie 1990, « une certaine

---

<sup>2</sup> Lettre d'Antonio Gramsci à Palmiro Togliatti du 26 octobre 1926. Cette lettre est reproduite en intégralité dans Gramsci (1980: 319).

<sup>3</sup> Sur la pensée antitotalitaire voir en particulier Christofferson (2014 [2004]).

<sup>4</sup> Tel est le sous-titre de l'ouvrage de Cusset (2020).

<sup>5</sup> Apparue pour la première fois sous la plume de Bernard-Henri Lévy en juin 1976, cette formule désigne un mouvement médiatique, éditorial et philosophique où des intellectuels, qui avaient été (pour beaucoup) proches de la tendance maoïste au cours de la décennie précédente, s'engagent dans la critique du totalitarisme et des pensées critiques. Parmi eux nous pouvons citer André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy ou encore Jean-Marie Benoist. Voir aussi Bantigny (2019).

<sup>6</sup> André Glucksmann cité par Keucheyan (2017a: 28).

académisation du marxisme » (Keucheyan 2019: 278), un repli des pensées critiques dans le milieu universitaire d'où il est difficile, en dépit de la qualité et de la rigueur scientifique de ces travaux, de conquérir une audience capable de soutenir la comparaison avec celle de ces « nouveaux philosophes ».

Dans cette conjoncture anticommuniste et antirévolutionnaire, Gramsci fut alors éclipsé des débats politiques et cloisonné dans le cercle des spécialistes de sa pensée. Seul André Tsel fait figure d'exception en ayant, à contre-courant, maintenu vivante la référence à Gramsci, tout en incarnant ce repli des pensées critiques à l'université.

### 1.2 *André Tsel : un « passeur » des études gramsciennes en France*

Au sein de l'historiographie française consacrée à Gramsci, André Tsel peut apparaître comme un de ces « passeurs de révolution », étudiés par Michel Biard et Jean-Numa Ducange (Biard, Ducange 2013). Bien qu'il n'ait pas été directement lié à une révolution, André Tsel a transmis une mémoire gramscienne en France, une culture philosophique empreinte des conceptions du révolutionnaire italien auquel il n'a jamais cessé de se référer. En traçant une voie philosophique en faveur de l'émancipation des masses et en appelant sans cesse à *Étudier Gramsci* (Tsel 2016b), comme en témoigne l'ultime ouvrage qu'il lui consacre, Tsel a indéniablement contribué à la sauvegarde d'un intérêt français, certes parfois minime, à l'endroit de Gramsci. La lecture que le professeur de philosophie à l'université de Nice effectue de l'œuvre de ce dernier a, dès ses origines, été influencée par Louis Althusser dont il suivit le séminaire « Lire le Capital » à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Cette rencontre décisive orienta alors son parcours philosophique constitué de lectures, de confrontations et de ces « deux mouvements : de Spinoza à Marx et de Marx à Spinoza » (Tsel 2016c). Selon cet itinéraire, Tsel donna naissance à une philosophie singulière et « de bout en bout politique » (Ducange 2019: 137) qui, suivant l'indication d'Althusser, se déplaça de Spinoza vers Marx, dans lequel il percevait un continuateur du premier. L'ensemble de cette entreprise était tendu vers l'objectif d'élaborer ce qu'il nomma un « communisme de la finitude » (Tsel 1996). Le philosophe Jean Mat-

thys<sup>7</sup> explique que deux sens principaux peuvent être donnés à cette formule dont le premier, « essentiellement négatif [...] signifie qu'il n'y a aujourd'hui de fidélité possible au communisme que sur le mode d'une reprise critique, [...] qui est d'abord celle de la fin du communisme historique [...] » alors que le second sens, plus positif, renvoie au « programme d'un communisme *de la finitude* [qui] doit se lire au sens subjectif du génitif, la finitude désignant alors le "sujet-objet" de la *praxis* émancipatrice » (Matthys 2017). Il s'agirait en somme de repenser une anthropologie où les sujets résistent aux violences du capitalisme. Tel est, en définitive, le sens profond de l'engagement philosophique et politique d'André Tosei. En intellectuel de gauche, encarté au Parti Communiste français jusqu'en 1988, il puisa incessamment dans les conceptions gramsciennes des armes conceptuelles pour combattre « la révolution passive capitaliste » (Tosei 2016b). Cet engagement théorique et critique peut également illustrer une autre forme qu'a prise la « contre-révolution conservatrice » française des années 1990 puisqu'André Tosei incarne, en effet, le repli des pensées critiques dans les cercles universitaires. Aussi, Romain Descendre distingue-t-il « un Tosei "philosophe gramscien" (de la seconde partie des années 1970 jusqu'à la fin des années 1980) d'un Tosei "spécialiste de la pensée de Gramsci" (des années 1990 aux années 2010) » (Descendre 2019: 162) durant lesquels il mena son combat théorico-politique à l'université. L'exemple toselien, adjoint à l'analyse de la conjoncture des années 1990, peut expliquer le fait que Gramsci resta au cours de « cet inter-règne suspendu au-dessus de l'abîme que furent les années d'apathie libérale, de 1984 à 2008 » (Crézégut 2017), en France un « Gramsci des spécialistes de son œuvre » (Frétigné 2018: 45) ce qui a suscité une historiographie gramscienne de qualité, demeurée toutefois peu réceptive aux travaux étrangers, dont l'audience fut limitée.

---

<sup>7</sup> Jean Matthys est doctorant en philosophie à l'université de Louvain (Belgique) où il mène des recherches sur les réceptions françaises de Spinoza en lien avec les théories politiques marxistes au XX<sup>e</sup> siècle. Il est également membre du Groupe de Recherches Matérialistes.

### 1.3 Un contexte peu favorable à la réception de travaux étrangers autour de la pensée gramscienne

La conjoncture théorique, intellectuelle et politique de la France des années 1990 est peu propice au développement et à la diffusion de théories remettant au cause l'ordre libéral et capitaliste<sup>8</sup>. La pensée gramscienne persiste cependant à offrir à de nombreux intellectuels des hypothèses stimulantes donnant lieu à des « hybridations théoriques » (Keucheyan 2017a: 104), lesquelles ont cependant peu d'écho en France avant les années 2010. En effet, Gramsci a au rebours de la conjoncture française, inspiré nombre de penseurs dans le monde anglo-saxon, en Amérique latine et du Sud mais également en Inde où se développent des courants historiographiques tels que les *cultural studies*, l'École néogramscienne en relations internationales ou encore les *subaltern studies*. Inscrites dans un cadre historiographique plus large, celui des *postcolonial studies*, ces dernières proposent des rapprochements théoriques originaux à l'instar de celui entre Antonio Gramsci et Frantz Fanon, frayant ainsi la possibilité d'un « Gramsci décolonial » (Kipfer 2018) autant que d'un « marxisme décentré » (Bentouhami-Molino 2014). Une telle piste a particulièrement été développée dans l'ouvrage *The Postcolonial Gramsci* publié en 2012 (Bhattacharya, Srivastava 2012) qui, à partir de ce rapprochement, permet d'envisager « un marxisme pluriel et non occidental » (Kipfer 2018: 367). Le communiste italien demeure par ailleurs l'objet de formulations originales qui ne cessent de traduire sa pensée à différentes échelles, de la plus locale à la plus internationale, à l'instar de l'étude des relations internationales incarnée par l'école néogramscienne. Ces travaux connaissent une réception particulièrement difficile en France où ils ne sont pas traduits et dont l'écho est faible. Razmig Keucheyan a toutefois rendu compte de ces usages savants de Gramsci dans son ouvrage de cartographie des nouvelles pensées critiques en montrant comment Robert Cox<sup>9</sup> « met à profit des notions élaborées par Antonio Gramsci – hégémonie, transformisme, bloc historique, révolution passive – pour analyser l'ordre géopolitique

---

<sup>8</sup> Les théories critiques ne disparaissent pas pour autant comme en témoignent le bel ouvrage de Keucheyan (2017a) et du même auteur (2019).

<sup>9</sup> Robert Cox (1926-2018) est un sociologue et politologue canadien qui a exercé des fonctions de direction au sein de l'Organisation internationale du travail. Il a enseigné la science politique à l'Université York (Toronto).



mondial » (Keucheyan 2017a: 160) mais également la manière dont Stephen Gill<sup>10</sup> « s'interroge sur les résistances à la mondialisation néolibérale en s'inspirant non seulement de Gramsci, mais aussi de la conception du pouvoir de Michel Foucault » (Keucheyan, 2017a: 160). Bien que ce domaine ne constitue pas le cœur de la pensée gramscienne, Robert Cox propose donc d'« élargir la focale » et de « projeter le concept d'hégémonie sur la sphère internationale » (Hoare, Sperber 2013: 100).

Dans un autre domaine, la réception en France de l'une des lectures les plus discutées de Gramsci, la proposition post-marxiste d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe, a également été difficile et ne s'est effectuée qu'à la faveur de l'enthousiasme suscité par la publication, en 2008, de l'ouvrage de Laclau, *La Raison populiste* (Laclau 2008)<sup>11</sup>. Prétendant corriger les derniers restes de l'essentialisme classiste de Gramsci, Laclau et Mouffe formulent une nouvelle conception de l'hégémonie, réalisée notamment grâce à « l'articulation *politique* » (Laclau, Mouffe 2019: 12). Cette "pratique articulatoire", basée sur le discours, est défendue par ses auteurs en ce qu'elle permettrait de mieux appréhender l'hétérogénéité du monde social, marqué à la fin du XX<sup>e</sup> siècle par l'affaiblissement du mouvement ouvrier ainsi que par la fragmentation du sujet de l'émancipation. L'objectif politique central de Laclau et Mouffe revient dès lors à formuler un projet post-marxiste consistant, par l'articulation discursive de différentes demandes démocratiques, à dessiner les contours du nouvel antagonisme social au sein duquel les revendications des « nouveaux mouvements sociaux » devraient désormais être inscrites au cœur d'un « nouveau projet hégémonique de gauche » (Laclau, Mouffe 2019: 24).

Ces différents courants historiographiques et théoriques ne furent cependant reçus en France qu'à la fin du second lustre des années 2000 et au cours de la décennie suivante, à la faveur du *revival* de la pensée gramscienne.

---

<sup>10</sup> Stephen Gill (né en 1950) enseigne la science politique à l'Université York (Toronto). Depuis la publication de son ouvrage majeur (2008 [2003]), il est considéré comme l'une des figures de proue de la pensée néogramscienne des relations internationales.

<sup>11</sup> *Hégémonie et stratégie socialiste*, leur ouvrage commun publié en 1985 et particulièrement discuté dans le monde anglo-saxon, n'a quant à lui été traduit qu'en 2009.

## 2. La renaissance de l'intérêt français pour Gramsci à partir de 2007

### 2.1 Gramsci : un penseur convoité en période de crise organique

« Au fond, j'ai fait mienne l'analyse de Gramsci : le pouvoir se gagne par les idées. C'est la première fois qu'un homme de droite assume cette bataille-là » (Sarkozy 2007). Telle est la déclaration que fit Nicolas Sarkozy, alors candidat de la droite à l'élection présidentielle de 2007, à quelques jours du premier tour du scrutin. Cette profession de foi étonnante a concouru, par les débats et les indignations qu'elle suscita, au retour de Gramsci dans les débats politiques publics en France. Alors que certains journalistes politiques ont alors considéré que le candidat incarnait « une espèce imprévue de Gramsci de droite » (Ormesson 2007), d'autres ont assuré que la stratégie électorale de Sarkozy était, depuis plusieurs années, basée sur une inspiration gramscienne. Cette dernière, qui constitue indubitablement une instrumentalisation de la pensée de Gramsci, a cependant été mise en application de manière efficace par le futur Président de la République, sur les conseils avertis d'un conseiller de l'ombre : Patrick Buisson. Né en 1949 à Paris, ce politologue et journaliste a grandi « dans le culte de Maurras » (Barjon 2008) auprès d'un père partisan de l'Action française. Après avoir rejoint, dès sa jeunesse, des groupes militants d'extrême droite, Buisson se démarqua très tôt en accordant une attention particulière aux idées, et à leur pouvoir performatif, dans le combat politique. Aussi, a-t-il désiré incarner une figure de l'« intellectuel organique de droite »<sup>12</sup> dans la mesure où ce dernier a tenté de « jouer les Gramsci français » (Tournier 2016) sur la scène politique et médiatique à travers ses conseils promulgués à différentes personnalités de droite, en particulier auprès du candidat Sarkozy puisqu'en ne reniant rien de son passé Buisson a assumé parfaitement le fait qu'« avec lui, c'est l'extrême droite décomplexée qui [le] conseille » (Leclère, 2009). Par ailleurs, si Buisson a acquis une telle place aux côtés du Président de la République, c'est en raison de sa juste prédiction, à « l'automne 2004 » (Leclère, 2009), de la victoire du « non » au référendum de 2005 portant sur le projet de constitution européenne.

---

<sup>12</sup> Cité par Tremolet de Villiers (2012).

La crise que traverse l'Union Européenne (UE), amorcée après l'échec référendaire en France, est analysée par certains lecteurs à l'aune de concepts gramsciens. En effet, l'année 2005 marque, d'après Gaël Brustier et André Tosel, la fin du « mythe européen » (Brustier 2015: 22) qui consistait à envisager un continent en voie de fédéralisation. Or, les peuples semblent ne pas avoir adhéré à cette construction, pouvant par conséquent être qualifiée selon une grille de lecture gramscienne, de « révolution passive » (Tosel 2016a: 148) dans la mesure où ce processus d'unification semble ne plus « être souhaité par les peuples des pays membres de l'UE » (Brustier 2015: 43). L'économiste Cédric Durand et le sociologue Razmig Keucheyan vont jusqu'à développer la thèse selon laquelle l'UE est prise dans une « dynamique antidémocratique » et, établissent un parallèle avec le *Risorgimento* italien où « seule la bureaucratie d'État » (Keucheyan, Durand, 2012) garantissait l'unité en raison de l'absence d'implication des masses populaires, afin de qualifier, en s'inspirant de Gramsci, l'UE comme une « forme de césarisme non pas militaire, mais financier et bureaucratique » (Keucheyan, Durand, 2012).

La pensée gramscienne constitue ainsi une ressource théorique riche afin de penser les périodes de crise organique et tenter, pour certains lecteurs, de construire un discours contre-hégémonique. L'instrumentalisation sarkozyste a d'une certaine manière contribué à enclencher une nouvelle vague d'intérêt pour le révolutionnaire italien qui se traduit par un important développement historiographique. Il a, entre autres, permis la réception du tournant philologique des études gramsciennes.

## 2.2. *Le tournant philologique des études gramsciennes*

Depuis le milieu des années 2010, les études gramsciennes connaissent en France un « tournant philologique », qui se manifeste par une attention plus particulière à la place du langage et des langues aussi bien dans l'élaboration de sa pensée que dans la construction des écrits de Gramsci. Ce tournant procède notamment, de l'avis de Romain Descendre et de Fabio Frosini, du travail de l'*Édition nationale des écrits d'Antonio Gramsci* entamé dès 1990 sur décret du Président de la République italienne. À compter de cette décision politique, Gramsci peut donc être considéré parmi « les points de repères "fondateurs" » et « un "classi-

que" de la culture italienne » (Descendre, Frosini 2016). Ce tournant historiographique trouve donc son origine en Italie où la rupture du lien organique entre le PCI, qui proclame sa dissolution en 1991, et la recherche autour de la pensée de Gramsci fut propice à une plus grande liberté dans la recherche. La création, en 1991, de l'*International Gramsci Society* a, dans ce sens, favorisé les échanges et la connexion des travaux des universitaires gramsciens du monde entier. Dirigée par Gianni Francioni, cette nouvelle entreprise d'édition des *Cahiers de prison* s'attache, en étant particulièrement attentive à la diachronie, à « dévoiler leur ordre sous-jacent » (Del Vento, Musitelli 2019: 114) afin de mieux rendre compte des variations philologiques de l'écriture carcérale de Gramsci. Mettre à jour de telles mutations philologiques a ainsi pu permettre de donner de nouvelles perspectives à certains des concepts gramsciens, à commencer par celui de « traductibilité ».

L'attention portée par les spécialistes de la pensée gramscienne à la traduction et à la linguistique n'est pas neuve, mais elle a, avec le projet d'Édition nationale, contribué à un profond renouvellement historiographique outre-Alpes depuis les années 1990, et qui a été introduit en France au début des années 2010. L'article de Romain Descendre et de Jean-Claude Zancarini, publié en 2016 dans la revue *Laboratoire italien*, vise singulièrement à y introduire le caractère central du concept de « traductibilité » dans la philosophie politique de Gramsci, à un point tel qu'il pourrait être perçu comme la pierre de touche de son marxisme. En partant « à la recherche du "leitmotiv" traduction-traductibilité », les auteurs ont analysé comment dès la première occurrence de cette idée dans les écrits précarcéraux de Gramsci, « traduire signifie assurer le passage de la théorie à la pratique, de la doctrine marxiste à la conscience populaire agissante » (Descendre, Zancarini 2016). Loin d'être abandonnée, la traductibilité devient d'après les auteurs, au fil de l'élaboration théorique de Gramsci, le « cœur même de la philosophie de la praxis » (Descendre, Zancarini 2016). L'Édition nationale a ainsi permis à la recherche gramscienne de se développer et d'affiner la connaissance de la pensée Gramsci sans pour autant, comme certains lecteurs le craignaient, « dépolitiser l'œuvre » (Rebucini 2017). Les principaux résultats de ces recherches allèrent en effet à l'encontre de cette remarque dans la mesure où, élever Gramsci au rang de « classique » a contribué à rendre à la philosophie de

ce dernier sa spécificité, tout en l'inscrivant pleinement au sein du marxisme. L'appartenance à cette tradition philosophique suscite de nombreuses discussions au sein de l'historiographie gramscienne.

### 2.3 Une historiographie traversée par des débats tenaces

Au sein de l'historiographie consacrée à Gramsci, le rapport qu'a entretenu ce dernier à Marx, et par extension aux marxismes, suscite de nombreuses discussions philologiques, indissociables des positionnements politiques de leurs auteurs. Afin d'ancrer pleinement la formulation théorique de Gramsci en territoire marxiste, Fabio Frosini cherche à démontrer comment le révolutionnaire sarde est parti à la recherche « d'un Marx libéré du marxisme » en rompant avec l'*Antidühring* d'Engels qui s'était employé à satisfaire le « besoin scolaire d'achèvement » (Frosini 2019: 27)<sup>13</sup> de l'œuvre de Marx, quitte à élaborer un système de concepts organisé et cohérent pourtant absent des écrits originaux. Frosini montre qu'un des principaux résultats de cette recherche philologique est que « selon Gramsci, la "philosophie de Marx" naît au moment où celui-ci "découvre" [...] le principe d'unité de la théorie et de la pratique » (Frosini 2019: 27). Cette unité est constitutive de la philosophie de la *praxis* gramscienne. Le marxisme de Gramsci est, selon cette interprétation, proprement révolutionnaire bien qu'il plonge certaines de ses racines théoriques dans la tradition libérale<sup>14</sup>. Aussi, le philosophe marxiste Domenico Losurdo explique-t-il que renouer avec Marx permet non seulement à Gramsci de se libérer du marxisme tel qu'il fut vulgarisé, mais est également une occasion pour lui de reconnaître sa « dette à l'égard de Hegel », dont la pensée de Gramsci se présente comme le dépassement du fait de la perception du communisme comme un « cycle historique qualitativement nouveau » qui « dépasse "l'état de nature" » (Losurdo 2006 [1997]: 161) hégélien. Ces éléments cruciaux, qui ont façonné la pensée du jeune Gramsci, figurent « au cœur de son marxisme *sui generis* » (Frétygné 2017: 47) qui, en cela, demeure moderne et

---

<sup>13</sup> L'auteur peut ainsi démontrer comment le marxisme de Gramsci se doit d'être distingué du marxisme-léninisme soviétique rigidifié par Staline.

<sup>14</sup> Pour pallier les biais de la traduction du concept de « libéralisme », nous renvoyons à l'article de Frétygné (2010).

ouverte à de nouvelles traductions. D'autres interprétations accordent cependant à l'apport théorique et politique de Lénine, une influence plus forte que la pensée marxienne<sup>15</sup>. En définitive, au sein des lectures contemporaines du communiste italien figurent l'hypothèse d'un « Gramsci sans Marx » (Hoare, Sperber 2013: 111)<sup>16</sup>, qui aurait finalement trouvé dans l'œuvre du révolutionnaire bolchevique des ressources théoriques appropriées à son élaboration théorico-politique, mais également l'idée d'un « Gramsci sans Lénine » (Gulli, Quétier 2020: 10). Celui-ci correspondrait aux tentatives de décharger la pensée gramscienne de toutes les questions stratégiques et politiques, pour finalement ne promouvoir en Gramsci qu'un penseur de la culture et des intellectuels. Ces lectures tendant à neutraliser ces perspectives politiques, pourtant inhérentes à la démarche intellectuelle de Gramsci, contribuent à ranimer le débat, déjà ancien, autour de la compatibilité de la pensée développée dans les *Cahiers de prison* avec le libéralisme. Cette dernière thèse est notamment défendue par le philosophe catholique Augusto Del Noce, qui assimile Gramsci à un « suicide de la révolution » (Del Noce 2010 [1978]). Au cours d'une analyse philosophique précise et rigoureuse, dont Tosel reconnaît lui-même la « force de l'interprétation » ainsi que la « qualité de [l']argumentation » (Tosel 1993: 570), Del Noce s'emploie à démontrer en quoi « le néomarxisme de Gramsci n'est plus du marxisme, dans la mesure où il cède à l'actualisme » (Del Noce 2010: 23) gentilien. « Gramsci a de fait abandonné le marxisme » (Del Noce 2010: 145). Telle est l'idée, qui se veut performative, que soutient Del Noce. Cette démarche théorique, tributaire de l'engagement politique de l'auteur, dirigé contre l'eurocommunisme ; engagement que Losurdo juge « discutable et stérile » (Losurdo 2006: 105) contribue, de l'avis de Tosel, à tomber dans l'écueil de la confusion entre l'analyse de « la *genèse* d'une pensée [...] et l'examen de la *logique profonde* de cette même pensée » (Tosel 1991: 112)<sup>17</sup>.

Les lectures et les usages de la pensée gramscienne sont, en France comme en Italie, souvent dictés par les positionnements politiques de leurs auteurs. Elles sont situées. Gramsci a donc été introduit en France par le truchement de ses interprètes qui,

---

<sup>15</sup> Voir en particulier Ramuz (2018).

<sup>16</sup> Critique établie à l'encontre notamment du postmarxisme de Laclau et Mouffe.

<sup>17</sup> Souligné dans le texte.

en raison du retard de la traduction des écrits originaux, adaptaient leurs herméneutiques au gré des conjonctures et des intérêts politiques qu'ils souhaitaient défendre. La réception de Gramsci en France a, par conséquent, été paradoxale. Gramsci a été – et demeure – « cette bouteille à la mer où chacun inscrit ses fantasmes » (Crézégut 2016: 5).

### 3. Usages et mésusages français de la pensée d'un « célèbre inconnu »

#### 3.1 Une réception française paradoxale

De l'avis de Michel Foucault, Antonio Gramsci a été, en France, « un auteur plus souvent cité que réellement connu »<sup>18</sup>. Dès lors, comment expliquer le fait que Gramsci ne soit pas lu alors qu'il a connu une vague d'intérêt importante dans le premier lustre de la décennie 1970<sup>19</sup> dans un pays, la France, où avaient été publiées des anthologies, avec certes des défauts mais qui avaient eu le mérite de rendre disponible au lectorat francophone une partie de la pensée gramscienne ? En définitive, et c'est en cela que réside tout le paradoxe de la réception de Gramsci en France, la temporalité de l'édition des écrits de Gramsci est en décalage avec celle de l'intérêt pour Gramsci<sup>20</sup>. Anthony Crézégut abonde dans ce sens en expliquant comment la lecture de Gramsci en France s'est effectuée de manière indirecte, souvent détournée, notamment par le truchement d'auteurs comme Maria-Antonietta Macciocchi : « [...] son œuvre [*Pour Gramsci*] a été la plus lue sur Gramsci, peut-être 30, 40 ou 50 mille exemplaires, contre 5 ou 10 mille pour chaque édition anthologique, donc les gens l'ont lu à travers ses yeux » (Crézégut 2020b). Les choix éditoriaux et – plus encore – politiques au centre des premières éditions anthologiques et thématiques des écrits gramsciens, ainsi que le retard de la traduction française de ces derniers, permettent d'expliquer le fait que la "connais-

---

<sup>18</sup> Lettre de Michel Foucault à Joseph Buttigieg du 20 avril 1984, cité par Hoare, Sperber (2013: 7).

<sup>19</sup> Sur ces questions voir aussi Frétygné (1989) ainsi que très récemment Crézégut (2020a).

<sup>20</sup> La traduction française de l'édition de Valentino Gerratana des *Cahiers de prison* ne s'achève qu'en 1996, à une époque où rares sont les lecteurs de Gramsci.

sance" de la pensée de Gramsci était fondée moins sur le corpus originel que sur la parole, souvent idéologiquement marquée, de ses interprètes. Telle est une des raisons qui permet à Tosel d'écrire que Gramsci est resté, en France, un « célèbre inconnu » (Tosel 2016b: 7) dont la mémoire a longtemps suppléé à l'histoire. En effet, alors que la première biographie écrite par un historien français, Jean-Yves Frétiigné, n'est parue qu'en 2017 (Frétiigné 2017), la connaissance de la vie de Gramsci s'est, de manière pérenne, fondée sur l'image mythifiée façonnée par Palmiro Togliatti au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Afin de faire entrer son compatriote sarde dans le panthéon des héros du communisme soviétique, Togliatti a dû se conformer aux canons en vigueur et façonner un récit adapté à la conjoncture du communisme international qui, de la mort de Gramsci aux années 1950, était dictée par le parti communiste soviétique et donc par Staline. Le révolutionnaire italien a donc été placé par Togliatti sous « le drapeau invincible de Marx-Engels-Lénine-Staline » (Togliatti 1953: 34)<sup>21</sup> dont il aurait été un fervent partisan et duquel il ne se serait jamais écarté. Bien que l'historiographie gramscienne se soit éloignée de ce récit mythifiant, les traces laissées par ce dernier dans le sens commun demeurent prégnantes, d'autant plus que les usages de Gramsci dans la pratique politique française tendent à subsumer les différentes dimensions de sa philosophie politique dans le seul concept de la bataille des idées.

### 3.2 Gramsci célébré en tant que théoricien de la « bataille des idées »

Gramsci est l'objet, depuis la fin des années 2000 et l'usage de sa pensée par Nicolas Sarkozy, d'une « citomanie » (Ducange 2018: 141) au sein de la pratique politique française. Les recours à sa pensée ne se résument qu'à l'invocation discursive de l'idée selon laquelle la victoire culturelle est le préalable nécessaire à la victoire politique. Parmi les acteurs politiques qui se sont adonnés à de tels usages figurent en particulier les membres des

---

<sup>21</sup> Cette édition étant épuisée, une édition électronique a été réalisée et mise en ligne par Jean-Marie Tremblay dont nous utilisons la pagination. L'ouvrage est disponible en ligne : [http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci\\_antonio/lettres\\_de\\_la\\_prison/de\\_la\\_prison.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/gramsci_antonio/lettres_de_la_prison/de_la_prison.html).



droites radicales qui, dans la lignée de la « Nouvelle Droite » d'Alain de Benoist<sup>22</sup>, ont adopté la stratégie du « gramscisme de droite »<sup>23</sup> à l'instar des membres fondateurs du Club de l'Horloge. Ces « gramscistes de droite » ont, à la fin des années 1980, rejoint les rangs du Front national<sup>24</sup> et, après avoir rapidement atteint ses instances dirigeantes, en ont pris en main l'orientation stratégique dans le but de mener la « reconquête culturelle au sein de la société française » (Lamy 2016: 515). Dans cette perspective, une part importante de la rhétorique frontiste en matière culturelle repose sur le « fantasme de persécution » (Fontana 2009: 158), comme l'indique Bruno Mégret, alors un des leaders de cette formation, selon qui « toute l'intelligentsia est contre nous » (Guerrin 1992), mêlée à une rhétorique extrême-droitière beaucoup plus traditionnelle comme l'illustre ce propos de Jean-Pierre Gendron en 1992, alors qu'il était responsable des fêtes du Front national, et pour qui la gauche fait régner sur la culture un « terrorisme intellectuel par le biais de trois lobbies : juif, marxiste et homosexuel » (Guerrin 1992). Cet usage de Gramsci, qui eut cours durant les années 1990, relève indéniablement de l'instrumentalisation dans la mesure où la pensée politique gramscienne est isolée de son contexte politique et philosophique et le dessein, la révolution communiste en faveur des masses subalternes, vers lequel cet effort théorique tend, est naturellement entièrement expurgé. Après un fort ralentissement de cet usage droitier de Gramsci au cours des années 2000, ce « gramscisme de droite » fut, dans les années 2010, de nouveau repris par Marion Maréchal Le Pen, nièce du fondateur du Front national, qui entend mener un combat métapolitique en marge de la pratique politique. En effet, après avoir renoncé à se représenter aux élections législatives de 2017, la députée du Vaucluse s'est engagée dans une « guerre culturelle » au moyen de son école d'enseignement supérieur privé, l'Institut des sciences sociales, économiques et politiques (ISSEP), fondée en 2018. Cette entre-

---

<sup>22</sup> Alain de Benoist (né en 1943) est un essayiste et philosophe proche de la droite nationaliste ayant œuvré à animer le courant de la « Nouvelle droite » dont le dessein principal était de réaliser l'union des droites, voir Keucheyan (2017b).

<sup>23</sup> Ce fut d'ailleurs l'objet d'un colloque du GRECE, tenu le 29 novembre 1981 au Palais des congrès de Versailles. Cette stratégie a été initiée par Benoist (1978).

<sup>24</sup> Le Front national (devenu Rassemblement national en 2018) est un parti politique français classé à l'extrême-droite du champ politique.

prise fut placée sous l'égide d'Antonio Gramsci dont Marion Maréchal retient exclusivement l'idée selon laquelle avant d'« espérer vaincre sur le plan politique [...] il fallait d'abord vaincre sur le plan culturel »<sup>25</sup>. Elle explique par ailleurs :

En réalité je suis en train de suivre aujourd'hui les recommandations d'un certain Gramsci. Alors pas l'idéaux [sic] de Gramsci. Gramsci sans la lutte des classes. Gramsci sans l'idéologie de la gauche, mais Gramsci pour la *methodologie* de conquête du pouvoir. [...] C'est précisément l'objet de l'école que je suis en train de monter, c'est-à-dire apporter une réponse culturelle par des conservateurs, [...] non pas pour des raisons électorales mais pour la société tout entière et surtout sur un temps long<sup>26</sup>.

Face à ces instrumentalisation politiques réalisées par les droites françaises, la gauche connaît de sévères difficultés à mener cette "bataille des idées". Les invocations de celle-ci sont, pour une grande majorité, une occasion pour le Parti socialiste de reconnaître une défaite culturelle, et donc politique, majeure ainsi que le constat amer d'après lequel, « la gauche n'est plus en situation d'hégémonie culturelle » (cité par Brustier 2015: 9)<sup>27</sup>. Le sociologue Razmig Keucheyan tente cependant d'expliquer que « si la gauche traverse une crise profonde aujourd'hui, c'est plus parce qu'elle a renoncé à être combative que parce que des intellectuels de droite auraient remporté la "bataille des idées" » (cité par Blin, Frankenberg 2019). Telle est également l'analyse du politologue Gaël Brustier pour qui l'appropriation de Gramsci par la gauche institutionnelle a été aussi inefficace qu'insuffisante puisque n'était pratiqué qu'un « usage performatif » du combat culturel mené uniquement au travers de brèves invocations (Brustier 2014). Alors que les partis socialiste et communiste français auraient pu apparaître comme les disciples et interlocuteurs naturels de Gramsci, ils ont procédé à une « étrange réception » (Di Maggio 2017: 155) de l'œuvre du révolutionnaire italien. L'historien Marco Di Maggio a ainsi montré comment le PCF est

---

<sup>25</sup> Intervention de Marion Maréchal (ex-Le Pen) à la conférence « *Les invasions barbares. Souveraineté et pouvoir* » organisée par la *Liguria d'autore*, à Montemarcello (Ligurie, Italie), le 13 juillet 2018. La captation vidéo de cet extrait est disponible en ligne :

<https://www.youtube.com/watch?v=1LlZTj6E7xM>.

<sup>26</sup> *Idem*, nous soulignons.

<sup>27</sup> Phrase prononcée lors du Congrès du Parti socialiste de 2015.

« resté longtemps un parti a-gramscien » dont les caractéristiques historiques et théoriques ne permettaient pas « avant les années 1980 une réception de la "philosophie de la praxis" » dans le parti, à l'exception de ceux pour qui elle était devenue, dès 1956, incontournable afin d'exiger une « réforme intellectuelle et morale du parti communiste et de la gauche » (Di Maggio 2017: 168). Cette incapacité du PCF à se réformer est symptomatique du fait selon lequel, de l'avis de Tosel, « la leçon de Gramsci en sa prison [...] n'a pas été entendue par ses destinataires » et particulièrement en France où « elle est demeurée sans écho » (Tosel 2012: 202), contribuant ainsi à la réclusion du PCF parmi ces formations politiques réduites à n'être que des « organismes spectraux à la limite de l'existence » (Tosel 2016b: 302). Le constat établi par Georges Labica en 1989 au colloque de Besançon, selon lequel à l'exception de quelques « instrumentalisations conjoncturelles, Gramsci n'a rien apporté au PCF » (Labica 1992: 24)<sup>28</sup>, semble donc toujours actuel et opérant.

### 3.3 Gramsci : une référence devenue « classique » en France ?

Comme nous l'avons vu, en 1990 et sur décret du Président de la République italienne, une nouvelle édition des écrits d'Antonio Gramsci fut entreprise. En se montrant particulièrement attentive à la diachronie de l'écriture des *Cahiers de prison*, elle a permis de nombreuses avancées dans la connaissance de la pensée gramscienne. Le dessein politique poursuivi par ce décret était alors de « transformer Gramsci en un "classique" de la culture italienne, au même titre que Dante, Machiavel, Galilée, Vico, Leopardi, Manzoni » (Descendre et Frosini 2016). Classique, Gramsci l'est indéniablement. Par son acuité et son ouverture, sa pensée politique constitue une ressource théorique dans laquelle viennent puiser les philosophes et théoriciens critiques afin d'armer idéologiquement les nouveaux mouvements sociaux. L'exemple le plus éloquent, ainsi que le plus discuté, se trouve dans la relecture postmarxiste de Gramsci réalisée par Chantal Mouffe et Ernesto Laclau. Prenant acte de l'effondrement du

---

<sup>28</sup> Des tentatives d'appropriation de la pensée gramscienne ont été cependant observées au cours de la décennie 2010, notamment par François Ruffin et Jean-Luc Mélenchon. La sensibilité de ce dernier aux conceptions de Chantal Mouffe peut contribuer à expliquer cet usage de Gramsci. Voir par exemple Péresse (2012) ainsi que Noyon (2018a).

mouvement ouvrier et considérant que le marxisme n'était plus en mesure de porter les aspirations populaires, ils ont, en corrigeant ce qu'ils considéraient comme les résidus de l'essentialisme classiste de la pensée de Gramsci (Laclau, Mouffe 2019), proposé un projet de radicalisation de la démocratie. Cet effort théorique qui, au milieu des années 1980, envisageait d'ancrer la social-démocratie européenne dans le combat en faveur d'un changement politique et social radical déboucha finalement, à partir de la fin des années 2000, sur la promotion d'un populisme de gauche en France<sup>29</sup>. Gramsci représente donc pour la théorie politique – plus que dans la pratique – une référence incontournable du fait de sa modernité et de ses multiples possibilités de traduction. Par ailleurs, le révolutionnaire italien peut être compté parmi les références devenues classiques des sciences politiques. En effet, la formulation théorique de la domination gramscienne y trouve, par exemple, sa place entre la théorie de la contrainte « manifeste » de Marx et Lénine et celle de la contrainte « intériorisée » de Bourdieu (Baudoin 2012).

Antonio Gramsci demeure ainsi, pour reprendre les mots d'André Tosel, le « théoricien de la science politique du bloc historique, le promoteur d'une réforme intellectuelle et morale de la culture occidentale, [qui] n'oublie pas la structure économique » (Tosel 2016b: 302). Et d'ajouter qu'« être un philosophe de la praxis, c'est traduire les langages de l'économie, de la politique et de la philosophie les uns dans les autres » (Tosel 2016b: 302)<sup>30</sup>. Cette notion de traductibilité des différents langages au sein d'une réflexion stratégique, au service de l'émancipation, a progressivement été portée au cœur des lectures contemporaines de Gramsci. Elle constitue désormais une clef de voûte essentielle, singulièrement en ce qu'elle permet d'affirmer la modernité de l'héritage gramscien qui, comme tout classique, « n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire » (Descendre, Frosini 2016). Le fait que Gramsci soit considéré comme un classique de la « science et de l'art politiques » est désormais couramment admis mais présente aussi le risque, de l'avis de Romain Descendre et de Fabio Frosini, d'être une « idée trompeusement claire » dans la mesure où ce « rapport entre "classique" et "présent" ne peut pas être complètement expliqué » (Descendre, Frosini 2016). Razmig Keucheyan considère d'ailleurs qu'en raison du fait que « les idées de Grams-

---

<sup>29</sup> Notamment à partir de la traduction en France de Laclau (2008).

<sup>30</sup> Souligné par nous.

ci sont toujours placées "sous condition du politique" », faire du communiste italien un « classique » reviendrait à « commettre une erreur majeure » (Gramsci, Keucheyan 2011: 10-11) puisque les perspectives révolutionnaires de l'œuvre seraient passées sous silence. Une des principales réserves émises par ces lecteurs de Gramsci réside effectivement en ceci que l'élévation du communiste sarde au rang d'« auteur classique » puisse mener à la neutralisation du potentiel révolutionnaire de son œuvre, pourtant intrinsèquement politique. Ces deux postures théorico-politiques ne semblent pourtant pas si inconciliables, à l'instar de Tosel qui reconnaît à Gramsci autant la force de sa formulation théorique et l'apport décisif de celle-ci à la science politique que son potentiel révolutionnaire. Gramsci reste indéniablement un penseur stimulant pour les théories contemporaines, qu'elles soient critiques ou non. Il constitue une référence classique de la science politique et des formulations théoriques qui, en retour, permettent des sauts qualitatifs dans la connaissance de la vie et de l'œuvre de Gramsci. Les tendances qu'il avait décelées et les hypothèses qu'il avait formulées permettent à sa pensée d'être interprétée et traduite dans des conjonctures les plus diverses, sans que celle-ci ne soit pour autant rigidifiée. Antonio Gramsci est donc l'auteur d'une œuvre classique de « la science et de l'art politiques » et, en cela, reste parfaitement moderne. Gramsci demeure ainsi un théoricien-politique à (re)lire<sup>31</sup>.

### *Conclusion*

De nombreux travaux autour de la pensée de Gramsci ont eu à cœur, alors que le « court XX<sup>e</sup> siècle » (Éric Hobsbawm) s'achevait par le fracas de l'écroulement de l'URSS, d'éclairer les sources intellectuelles et théoriques qui ont permis à Antonio Gramsci d'élaborer une pensée communiste « critique ». Celle-ci devait ainsi, en raison de son ouverture et des distances que l'auteur avait tôt prises avec le stalinisme, être sauvegardée en ce qu'elle était exemplaire d'un marxisme original distinct de l'idéologie marxiste-léniniste caractéristique du socialisme "réellement existant" à l'Est. Telle était, dans les années 1990, la

---

<sup>31</sup> C'est précisément dans cet esprit que Jean-Yves Frégné a élaboré son anthologie des *Cahiers de prison* (Gramsci, Frégné 2021). Nos échanges ont, à cette occasion, contribué à nourrir la présente réflexion et nous lui en savons particulièrement gré.

seule position permettant d'affirmer l'actualité de Gramsci et de sauvegarder une part de l'héritage marxiste. L'historiographie gramscienne a donc progressivement tendu, entre 1989 et 2020, à rendre moins inconciliables les positions consistant à considérer que Gramsci n'est pas mort en révolutionnaire fidèle à la Troisième Internationale, dont il n'a cessé de s'éloigner depuis son échange épistolaire avec Togliatti en octobre 1926, tout en n'ayant jamais renoncé à l'idéal communiste et révolutionnaire<sup>32</sup>. Par sa clairvoyance et la modernité de ses concepts, Gramsci demeure stimulant pour les théoriciens en quête d'une stratégie politique adaptée aux nouveaux mouvements sociaux. À partir du rapprochement entre le communiste italien et Rosa Luxemburg, certains lecteurs projetaient de proclamer l'actualité du message révolutionnaire et mobilisateur des masses de ces deux figures majeures du marxisme (Caloz-Tschopp, Felli, Chollet 2018) là où, par exemple, l'interprétation des conceptions gramsciennes proposée par Poulantzas visait à promouvoir une voie démocratique et pacifique vers le socialisme<sup>33</sup>.

La traduction de ces différentes théories, plus ou moins critiques, dans la pratique politique française apparaît cependant comme particulièrement difficile à l'heure où la fracture entre la théorie et la pratique politiques semble si nette. Loin de se résorber, cette dernière s'est plutôt creusée au cours des trois dernières décennies rendant, selon toutes vraisemblances, encore longue la voie conduisant à une appropriation sérieuse de la pensée gramscienne par les praticiens de la politique française.

### *Bibliographie*

- BANTIGNY LUDIVINE, 2019, *Flux et reflux de l'idée révolutionnaire*, in Christophe Charle et Laurent Jeanpierre (a cura di), *La vie intellectuelle en France, III, Le temps des crises (de 1962 à nos jours)*, Paris: Points, pp.299-305.
- BARJON CAROLE, 20 novembre 2008, "Patrick Buisson : le stratège de l'ombre", *Le Nouvel Observateur*.
- BAUDOIN JEAN, 2012 [1989], *Introduction à la science politique*, Paris: Dalloz, pp.45-55.

---

<sup>32</sup> Sur ce point, voir la mise au point de Frétygné (2021).

<sup>33</sup> Pour une présentation de la pensée poulantzasiennne et de ses différentes interprétations voir en particulier Ducange, Keucheyan (2016).

- BENOIST Alain (de), 11-12 mars 1978, “Gramsci et la conquête du pouvoir culturel”, *Le Figaro Magazine*.
- BENTOUHAMI-MOLINO HOURYA, 2014, “De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré”, *Actuel Marx*, n 55, pp.99-118.
- BHATTACHARYA BAIDIK, SRIVASTAVA NEELAM (a cura di), 2012, *The Post-colonial Gramsci*, Londres: Routledge.
- BIARD MICHEL, DUCANGE JEAN-NUMA (a cura di), 2013, *Passeurs de révolution*, Paris: Société des études robespierristes.
- BLIN SIMON, FRANKENBERG ROBERTO, 28 novembre 2019, “Alain de Benoist, faiseur de droites”, *Libération* [web]. [Disponible en ligne, le 14/10/20 : [https://www.liberation.fr/debats/2019/11/28/alain-de-benoist-faiseur-de-droites\\_1766127/](https://www.liberation.fr/debats/2019/11/28/alain-de-benoist-faiseur-de-droites_1766127/)].
- BONI LIVIO, 2018, “Les trois Lénine de Gramsci”, *Période* [web], 12 marzo. [Disponible en ligne, le 08/09/19 : <http://revueperiode.net/les-trois-lenine-de-gramsci/>].
- BRUSTIER GAËL, 7 octobre 2014, “ ‘Combat culturel’ partout, ‘combat culturel’ nulle part ?”, *Slate* [web]. [Disponible en ligne, le 22/04/21 : <http://www.slate.fr/story/92165/combat-culturel>].
- \_\_\_\_\_, 2015, *À demain Gramsci*, Paris: Cerf.
- CALOZ-TSCHOPP MARIE-CLAIRE, FELLI ROMAIN, CHOLLET ANTOINE (a cura di), 2018, *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris: Kimé.
- CHRISTOFFERSON MICHAEL SCOTT, 2014 [2004], *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Paris: Agone.
- CREZEGUT ANTHONY, 2016, “Althusser, étrange lecteur de Gramsci. Lire ‘Le marxisme n’est pas un historicisme : 1965-2015’”, *Décalages*, n. 2-1.
- \_\_\_\_\_, 2017, “Pour Tosel, un *Aufklärer* dans les *Holzwege* gramsciens”, *International Gramsci Journal*, n 3, pp.372-403. [Disponible en ligne : <https://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/21/>].
- \_\_\_\_\_, 2020a, *Inventer Gramsci au XX<sup>e</sup> siècle : décomposition d’une intelligence française au prisme italien*, Thèse de Doctorat en histoire (a cura di Marc Lazar), soutenue à l’IEP Paris en décembre 2020.
- \_\_\_\_\_, 2020b, “Antonio Gramsci, marxiste à l’italienne (4/4) : De gauche à droite, le philosophe de tous les fantasmes”, *France culture* [radio]. [Le podcast de cette émission du 13 février 2020 est disponible en ligne : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/antonio-gramsci-marxiste-a-litalienne-34-de-gauche-a-droite-le-philosophe-de-tous-les-fantasmes-0>].
- CUSSET FRANÇOIS, 2020 [2014], *Introduction*, in François Cusset (a cura di), *Une histoire (critique) des années 1990. De la fin de tout au début de quelque chose*, Paris: La Découverte.

DEL NOCE AUGUSTO, 2010 [1978], *Gramsci ou le « suicide de la révolution »*, Paris: Cerf.

DEL VENTO CHRISTIAN, MUSITELLI PIERRE, 2019, “Le regard d’un éditeur, Gianni Francioni. Beccaria, Gramsci et les ‘textes en mouvement’”, *Genesis*, n 49, pp. 113-122.

DESCENDRE ROMAIN, FROSINI FABIO, 2016, « Introduction », *Laboratoire italien* [online], numéro spécial de la revue intitulé *Gramsci da un secolo all’altro*, n 18. [Disponible en ligne, le 08/09/19 : <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.1042>].

DESCENDRE ROMAIN, ZANCARINI JEAN-CLAUDE, 2016, “De la traduction à la traductibilité : un outil d’émancipation théorique”, *Laboratoire italien* [online], n 18. [Disponible en ligne, le 08/09/19 : <https://doi.org/10.4000/laboratoireitalien.1065>].

DESCENDRE ROMAIN, 2019, *De Tosel à Gramsci sur la voie de la traductibilité*, in Jean-Numa Ducange, Chantal Jaquet et Mélanie Plouviez (a cura di), *La raison au service de la pratique. Hommage à André Tosel*, Paris: Kimé, pp.161-175.

DI MAGGIO MARCO, 2017, “Les malentendus de l’hégémonie”. Gramsci dans le Parti communiste français (1953-1983)”, *Actuel Marx*, n 62, pp.154-169.

DUCANGE JEAN-NUMA, KEUCHEYAN RAZMIG (a cura di), 2016, *La fin de l’État démocratique. Nicos Poulantzas, un marxisme pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris: PUF.

DUCANGE JEAN-NUMA, 2018, *Gramsci et Luxemburg actuels ?*, in Marie-Claire Caloz-Tschopp, Romain Felli, Antoine Chollet (a cura di), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris: Kimé, pp.139-148.

\_\_\_\_\_, 2019, *L’histoire du marxisme, d’Antonio Labriola aux “mille marxismes” : les regards d’André Tosel*, in Jean-Numa Ducange, Chantal Jaquet, Mélanie Plouviez (a cura di), *La raison au service de la pratique. Hommage à André Tosel*, Paris: Kimé, p. 133-144.

ERIBON DIDIER, 2007, *D’une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris: Éditions Scheer.

ESPAGNE MICHEL, WERNER MICHAËL, 1987, “La construction d’une référence culturelle allemande en France : genèse et histoire”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n 42-4, pp. 969-992.

FONTANA AUDREY, 2009, *Élaboration d’une théorie des représentations culturelles des identités politiques. L’exemple de la politique culturelle du Front national de 1986 à 1998*, Thèse de Doctorat en sciences de l’information et de la communication (a cura di Bernard Lamizet), soutenue à l’Université de Lyon II en janvier 2009.

FRETIGNE JEAN-YVES, 1989, *Les lectures de Gramsci en France entre 1968 et 1975*, Mémoire de Maîtrise (a cura di Antoine PROST et de Danielle Tartakowsky) soutenu à l’Université de Paris I en juin 1989.



\_\_\_\_\_, 2010, *De la traduction comme effort pour préciser les concepts : l'exemple des notions de liberismo/liberalismo et de questione meridionale/meridionalismo*, in Sylvie Crogiez-Pétrequin, Paul Pasteur (a cura di), *Histoire et pratiques de la traduction*, Mont-Saint-Aignan: PURH, pp.73-85.

\_\_\_\_\_, 2017, *Antonio Gramsci. Vivre, c'est résister*, Paris: Armand Colin.

\_\_\_\_\_, 2018, *I quattro Gramsci. Primo abbozzo di una ricerca sulla ricezione di Gramsci e della sua opera in Francia, dal 1990 ai nostri giorni*, in Paolo Pulina (a cura di), *Atti dei Convegni internazionali di studi. La ricezione delle opere e del pensiero di Gramsci in Francia*, Cagliari: FASI, Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato del lavoro, pp.43-45.

\_\_\_\_\_, 2021, *Gramsci est-il mort en révolutionnaire fidèle à la Troisième Internationale ?*, in Michel Biard, Jean-Numa Ducange, Jean-Yves Frétygné (a cura di), *Mourir en révolutionnaire XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles en Europe*, Paris: Société des études robespierristes, pp. 249-259.

FROSINI FABIO, 2019 [2009], *De Gramsci à Marx. Idéologie, vérité et politique*, Paris: Éditions critiques.

FUKUYAMA FRANCIS, 1989, "La fin de l'histoire ?", *Commentaire*, n 47, pp. 457-469.

GILL STEPHEN, 2008 [2003], *Power and Resistance in the New World Order*, New York: Palgrave MacMillan.

GRAMSCI ANTONIO, 1980, *Écrits politiques, III*, Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_, 2011, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris: La Fabrique Éditions.

\_\_\_\_\_, 2021, *Anthologie des Cahiers de prison*, édition établie par Jean-Yves Frétygné, Paris: Gallimard/Folio.

GULLI FLORIAN, QUETIER JEAN, 2020, *Découvrir Gramsci*, Paris: Les Éditions Sociales.

HOARE GEORGE, SPERBER NATHAN, 2013, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris: La Découverte.

HOBBSAWM ÉRIC, 2020 [1994], *L'Ère des extrêmes. Histoire du court XX<sup>e</sup> siècle (1914-1991)*, Marseille: Agone/Le Monde diplomatique.

KEUCHEYAN RAZMIG, DURAND CEDRIC, novembre 2012, "Vers un césarisme européen", *Le Monde diplomatique*, p. 3.

KEUCHEYAN Razmig, 2017a [2010], *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris: La Découverte.

\_\_\_\_\_, 2017b, "Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite 'respectable'. Enquête sur une *success story* intellectuelle", *Revue du Crieur*, n 6, pp. 128-143.

- \_\_\_\_\_, 2019, *Mille Marxismes*, in Christophe Charle, Laurent Jeanpierre (a cura di), *La vie intellectuelle en France. III. Le temps des crises (de 1962 à nos jours)*, Paris: Points, pp. 275-280.
- KIPFER STEFAN, 2018, *Quel Gramsci décolonial ? Plaidoyer pour une piste Gramsci-Fanon*, in Marie-Claire Caloz-Tschopp, Romain Felli, Antoine Chollet (a cura di), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris: Kimé, pp. 359-369.
- LABICA GEORGES, 1992, *La réception de Gramsci en France : Gramsci et le P.C.F.*, in André Tosel (a cura di), *Modernité de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien du 23-25 novembre 1989*, Paris: ALUB/Les Belles Lettres.
- LACLAU ERNESTO, MOUFFE CHANTAL, 2019 [1985], *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une radicalisation de la démocratie*, Paris: Fayard/Pluriel.
- LACLAU ERNESTO, 2008, *La Raison populiste*, Paris: Seuil.
- LAMY PHILIPPE, 2016, *Le Club de l'Horloge (1974-2002). Évolution et mutation d'un laboratoire idéologique*, Thèse de Doctorat de sociologie (a cura di Claude Dargent) soutenue à l'Université Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis en mai 2016.
- LECLERE THIERRY, 2009, "Une éminence très à droite", *Télérama*, 7 novembre p.38.
- LOSURDO DOMENICO, 2006 [1997], *Gramsci. Du libéralisme au « communisme critique »*, Paris: Syllepse.
- MATTHYS JEAN, 2017, "Notes sur un communisme de la finitude. Hommage à André Tosel", *Cahiers du GRM* [online], n 11. [disponible en ligne, le 11/01/21 : <https://journals.openedition.org/grm/1028>].
- NOYON REMI, 2018a, "Chantal Mouffe, la philosophe préférée de Mélenchon, Corbyn et Iglesias?", *L'Obs* [web]. [Disponible en ligne, le 09/10/19: <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180919.OBS2595/chantal-mouffe-la-philosophe-preferee-de-melenchon-corbyn-iglesias.html>].
- \_\_\_\_\_, 2018b, "Citer Gramsci vous donne un air de profondeur à bon compte", *Le Nouvel observateur* [web]. [Disponible en ligne, le 08/10/19 : <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20180615.OBS8216/citer-gramsci-vous-donne-un-air-de-profondeur-a-bon-compte.html>].
- ORMESSON JEAN (d'), 2007, "Un président pour rassembler", *Le Figaro*, 7 maggio, p. 6.
- PECRESSE JEAN-FRANCIS, 2012, "Jean-Luc Mélenchon et le théorème de Gramsci", *Les Échos*, 22 marzo, p.12.
- RAMUZ RAPHAËL, 2018, *Gramsci, la forme-valeur et le parti*, in Marie-Claire Caloz-Tschopp, Romain Felli, Antoine Chollet (a cura di), *Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci actuels*, Paris: Kimé, pp.273-285.

- REBUCINI GIANFRANCO, 2017, "Hégémonie, praxis, traduction : entretien sur Gramsci avec Fabio Frosini", *Période* [web], 2 octobre. [Disponible en ligne ; le 21/02/21 : <http://revueperiode.net/hegemonie-praxis-traduction-entretien-sur-gramsci-avec-fabio-frosini/>].
- SARKOZY NICOLAS, 2007, "Le vrai sujet, ce sont les valeurs", *Le Figaro*, 18 avril, p.7.
- TOGLIATTI Palmiro, 1953, *Antonio Gramsci, chef de la classe ouvrière italienne*, in Antonio Gramsci, *Lettres de la prison*, Paris: Éditions Sociales.
- TOSSEL ANDRE, 1991, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- \_\_\_\_\_ (a cura di), 1992, *Modernité de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien du 23-25 novembre 1989*, Paris: ALUB/Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_, 1993, "Le Marx actualiste de Gentile et son destin", *Archives de philosophie*, n 56-4, pp.561-572.
- \_\_\_\_\_, 1996, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris: Kimé.
- \_\_\_\_\_, 2012, "Gramsci : survie et création en prison", *La Pensée*, n 370, pp.193-204.
- \_\_\_\_\_, 2016a, "L'Union Européenne ou un hybride à vocation subimpériale dans le capitalisme mondialisé", *Revue française d'histoire des idées politiques*, n 43, pp. 129-150.
- \_\_\_\_\_, 2016b, *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris: Kimé.
- \_\_\_\_\_, 2016c, "De Spinoza à Gramsci : entretien avec André Tosel", *Période* [online]. [Disponible en ligne, le 19/01/21 : <http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/>].
- TOURNIER PASCALE, 2016, "Buisson, le Gramsci raté", *La Vie*, 10 novembre, p.41.
- TREMOLET DE VILLIERS VINCENT, 2012 "Son Éminence Patrick Buisson", *Le Figaro Magazine*, 31 marzo, p.46.

*Abstract*

(RE)LIRE GRAMSCI EN FRANCE (1989-2020)

READ AGAIN GRAMSCI IN FRANCE (1989-2020)

*Keywords* : Antonio Gramsci, André Tosel, Marxism, Communism, cultural transfer, hermeneutics.

The reception of Antonio Gramsci's thought in France is paradoxical. Indeed, André Tosel wrote "that it's urgent in France to get Gramsci out of the ignorance jail where he his wallowing" but Gramsci is the subject of a "*citomania*": he has often been used by politicians. The hermeneutics, in political theory or in the *praxis*, are dependent on the political, economic, and social contexts. During the 1990's the Gramscian thought vanished, nearly completely, from the political debate. Nevertheless, since 2007, Gramsci has known a *revival* in France. Indeed, before his election, Nicolas Sarkozy claimed the Gramscian legacy. Gramscian thought knows a new glory in France. That implies several readings confrontations.

BAPTISTE COLMANT  
Université de Rouen-Normandie  
colmantbaptiste@gmail.com

EISSN 2037-0520

# *Cronache e notizie/ Chronicles and news*

ALESSANDRA ANTONELLA RITA MAGLIE

SOCIALISMO, MARXISMO, UTOPISMO  
NELLA STORIA DEL PENSIERO POLITICO

Convegno in memoria di Gian Mario Bravo (1934-2020)  
Torino, 4-5 novembre 2021

Allievo di Luigi Firpo, Gian Mario Bravo è stato una delle figure più rilevanti per la storia della facoltà torinese di Scienze politiche. Fu professore ordinario di Storia delle dottrine politiche a Torino dal 1971, poi preside della facoltà di Scienze politiche dal 1979 al 1998, direttore scientifico della Fondazione Luigi Firpo e membro del Consiglio di amministrazione della Fondazione Einaudi dal 1979 al 2004, oltre che presidente della Società italiana degli Storici delle Dottrine Politiche. Tra i maggiori studiosi del pensiero di Marx e Engels, si occupò soprattutto della storia del socialismo e del comunismo ottocentesco italiano e tedesco, nonché della storia del movimento operaio in Italia: la sua produzione comprende oltre venti monografie, nonché diverse centinaia di articoli e saggi<sup>1</sup>. Bravo è venuto a mancare il 29 aprile 2020: per celebrarne l'eredità intellettuale e tenerne sempre vivo il ricordo, il dipartimento di Culture, Politica e Società, per iniziativa dei suoi allievi, la prof.ssa Manuela Ceretta e il prof. Gianfranco Ragona, ha promosso due giornate di studi a lui dedicate.

L'evento, tenutosi il 4 e 5 novembre 2021 a Torino, è stato organizzato con il sostegno del Dipartimento di Culture, Politica e Società, la Fondazione Luigi Firpo e l'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche. Il convegno è articolato in quattro sessioni, ognuna incentrata su aspetti diversi della ricerca del professor Bravo: la prima giornata è stata dedicata alle due sessioni "Marx e il marxismo" e "Socialismo ed emancipazione dal lavoro", mentre la seconda alla "Storia delle dottrine politiche" e a "Utopia e anarchia". Le

---

<sup>1</sup> Si veda al riguardo la "Bibliografia degli scritti di Gian Mario Bravo (1961-2009)", a cura di Manuela Ceretta e Gianfranco Ragona, in *Il Pensiero Politico*, maggio-agosto 2010, n. 2, pp. 205-238.

due giornate di studi sono state arricchite da testimonianze personali di quanti l'hanno conosciuto e che, al termine di ogni sessione, hanno voluto condividere col pubblico il proprio affettuoso ricordo del "professor Bravo", come era noto in università tra studenti e colleghi.

Il convegno si è aperto con i saluti e i ringraziamenti del Magnifico Rettore dell'Università di Torino, prof. Stefano Geuna, del direttore del Dipartimento di Culture, Politica e Società, prof. Francesco Ramella, e del presidente dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche, prof. Claudio Palazzolo. Dopo il breve saluto di Giangiacomo Bravo, figlio di Gian Mario Bravo e oggi docente di Sociologia economica presso il dipartimento di Economia "Cognetti de Martiis" dell'Università di Torino, si entra nel vivo del convegno con la prolusione di Angelo D'Orsi, che ha presentato un intervento dal titolo "Gian Mario Bravo tra politica e cultura". Vale la pena ricordare, a questo punto, che D'Orsi stesso è il curatore, insieme a Francesca Chiarotto, di un volume recentemente dato alle stampe per i tipi di Franco Angeli, intitolato *Un maestro per la storia. Scritti di e su Gian Mario Bravo (2010-2020)*. Qui sono raccolti i contributi Gian Mario Bravo per la rivista «Historia Magistra», fin dalla sua fondazione, nel 2009: qui sono raccolti vari saggi, articoli e recensioni che ruotano prevalentemente intorno ai temi della storia del marxismo. Arricchiscono il volume contributi di studiosi e studiose tesi ad approfondire alcuni temi del suo ampio lavoro di ricerca, fornendo spunti per alcune possibili piste di ricerca future.

D'Orsi, nella sua prolusione, oltre che fare riferimento al volume come a una preziosa raccolta, volta a evidenziare la saldatura tra l'analisi teorica e la passione politica di Gian Mario Bravo, ha tracciato di quest'ultimo una concisa quanto esaustiva biografia, completata dalla ricostruzione degli ambienti intellettuali in cui Bravo ha vissuto – sin dagli anni in cui frequentava il Liceo Classico "Massimo D'Azeglio". Ne emerge il ritratto di uno studioso che ha conciliato con efficacia il rigore e la lucidità dell'analisi teorica da una parte, e la militanza politica dall'altra, rifiutando di rinchiudersi nella proverbiale "torre d'avorio" degli accademici – sin dal primo anno di università, a Giurisprudenza, infatti, Bravo frequentava gli ambienti operai torinesi legati alla Resistenza. D'Orsi ha inoltre sottolineato, in un passaggio illuminante del suo intervento, tre dimensioni del lavoro accademico di Bravo, che rispecchiano i suoi tre principali "maestri" e punti di riferimento intellettuali: l'attenzione filologica ereditata da Luigi Firpo, l'approfondimento analitico della lettura e dell'interpretazione teoretica dei testi acquisite da Alessandro Passerini, la passione civile e l'interesse per gli aspetti biografici degli autori studiati, apprese da Norberto Bobbio (il quale fu, a dire il vero, suo collega alla facoltà di Scienze Politiche dell'Università di To-

rino a partire dagli anni Settanta, ma che Bravo considerava come un maestro). D'Orsi ha inoltre sottolineato la rilevanza del lavoro di ricerca di Bravo, teso a restituire importanza al ruolo di Friedrich Engels nell'elaborazione teorica del marxismo. L'approccio di Bravo si è distinto, inoltre, per la capacità di tenere insieme le dimensioni della storia sociale e quella della storia locale, come si evince, ad esempio, dalla pubblicazione in quattro volumi della *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, insieme ad Aldo Agosti, per i tipi della casa editrice De Donato di Bari (1979).

Il resto della mattinata ha visto il convegno proseguire con la prima sessione, dal titolo "Marx e il marxismo". Ha esordito Alberto Burgio, dell'Università di Bologna, con un contributo dal titolo "Gian Mario Bravo, storico del marxismo". Questo intervento ha messo in luce il valore degli studi di Bravo riguardo le fasi germinali del movimento operaio, tracciando un'affinità tra i suoi lavori e gli studi di Antonio Labriola, in particolare attorno al tema della genesi teorica e politica del materialismo storico. Bravo si è in effetti confrontato con questa figura intellettuale, in particolare nel saggio *Socialismo e marxismo in Italia. Dalle origini a Labriola*, pubblicato nel 2007 dalla casa editrice romana Viella: a tal riguardo, Burgio ha evidenziato quanto il realismo di Labriola, unitamente a quello di Marx, abbiano rappresentato per Bravo il principale strumento di interpretazione della realtà, costituendo così, nel contesto della "morte dell'ideologia" e del tramonto del PCI, un invito alla coerenza e all'integrità morale degli intellettuali. Burgio ha infine messo in luce le caratteristiche del "comunismo umanista" di Bravo, un comunismo, definito «giusto, democratico, esigente ma tollerante», che ha unito militanza, passione politica e attività di ricerca.

Gianfranco Ragona ha presentato il secondo intervento della sessione, dal titolo "Il Capitale in Italia". Si è trattato di un contributo di particolare rilievo, in quanto l'autore ha voluto presentare in questa sede i risultati di una ricerca condotta insieme a Gian Mario Bravo a partire dal 2018: lo studio in questione verrà pubblicato nel dicembre 2021. Questa ricerca si pone in continuità con un volume pubblicato da Bravo nel 1992, dal titolo *Marx e Engels in Italia*, che si proponeva di indagare la ricezione dei testi di Marx e Engels in lingua italiana nel XIX secolo. *Il Capitale in Italia*, in un certo senso, riprende da dove il volume del 1992 si era interrotto, proponendosi di considerare la diffusione in Italia del libro primo del *Capitale*, rivolgendo lo sguardo al XX secolo. L'autore ha dunque passato in rassegna le diverse edizioni del *Capitale* in Italia, dai volumi di riferimento per gli studiosi (come l'edizione UTET curata da Aurelio Macchioro e Bruno Maffi) alle operazioni editoriali meno riuscite (come ad esempio, nonostante la presentazione di Lucio Colletti, *Il Capitale a fumet-*

ti, pubblicato a partire dal 1975 dalla casa editrice Savelli). La rilevanza del contributo di Gianfranco Ragona, tuttavia, risiede, per usare i termini dello stesso autore, nel suo «omaggio a un metodo», che era anche quello di Gian Mario Bravo, caratterizzato da un rigoroso e lucido approccio storico-filologico.

Hanno concluso la sessione due testimonianze. La prima è quella di Giuseppe Bonfratello, responsabile del Centro di documentazione “Antonio Labriola” di Torino, che con Gian Mario Bravo ha mantenuto una assidua corrispondenza fino all’aprile 2020, e ne ha lodato l’impegno nella militanza politica e la passione nel comunicare i risultati delle proprie ricerche, anche al di fuori degli ambienti strettamente accademici. La seconda testimonianza è di Vincenzo Ferrone, parte del Comitato scientifico della Fondazione Firpo, che Bravo stesso aveva presieduto. Ferrone ha lodato in particolare, oltre che le qualità di studioso, anche le qualità umane di Bravo, il quale ha sempre dimostrato generosità e sollecitudine nei riguardi della Fondazione, contribuendo a tenerla concretamente in vita.

La sessione pomeridiana, dal titolo “Socialismo e emancipazione dal lavoro”, ha previsto quattro interventi. Il primo, quello di Aldo Agosti, intitolato “Socialismo e mondo operaio”, ha preso le mosse dalla già citata opera che Agosti stesso ha pubblicato nel 1979 insieme a Gian Mario Bravo, la *Storia del movimento operaio*. Nel suo contributo, Agosti ne ha narrato la genesi e le vicende editoriali, al tempo stesso rimarcandone l’importanza in quanto opera di “storia sociale”, senza separazione dalla storia politica del movimento operaio – si tratta infatti di uno studio del movimento di lotta di classe, che, d’altro canto, si riflette in un’analisi e una ricostruzione di temi e dibattiti teorici di generale interesse per la storia del marxismo, sia come corrente teorica, sia nei suoi risvolti pratici. A completamento del profilo di Gian Mario Bravo come storico del lavoro e dei lavoratori, oltre che delle élites intellettuali, Agosti ha inoltre ricordato il saggio pubblicato dalla Fondazione Luigi Einaudi nel 1968: *Torino operaia. Mondo del lavoro e idee sociali nell’età di Carlo Alberto*. A tal proposito, Agosti ha tracciato un parallelismo tra gli interessi di ricerca di Bravo e le opere di Eric Hobsbawm, che uniscono, con lucidità e profondità di analisi, storia e teoria politica. Le opere di Hobsbawm sono, a dire il vero, un punto di riferimento intellettuale che ha accomunato Bravo e Agosti, i quali, pur condividendo la passione civile e politica (sono infatti stati compagni di partito nel PSIUP, come ricordato da Agosti stesso), hanno in realtà imboccato strade differenti: il primo, quella della storia del pensiero politico, mentre il secondo quella della storia contemporanea.

Il secondo intervento, presentato da Maria Luisa Pesante, si è concentrato sul tema della “Schiavitù ed emancipazione dal lavoro”,



interrogandosi sulle forme di schiavitù contemporanee. Queste ultime, ha sottolineato l'autrice, non passano solo attraverso pratiche illegali, come il caporalato, ma prendono forma anche per mezzo della progressiva perdita di diritti dei lavoratori dipendenti, per i quali il contratto di lavoro è sempre più, e in forme sempre più inquietanti, una forma di istituzionalizzazione della schiavitù salariata, più che un meccanismo di emancipazione. Facendo appello ai risultati di studi condotti sul campo, Pesante ha rilevato i rischi della progressiva frantumazione dei rapporti di lavoro, le dinamiche di connivenza delle autorità con i datori di lavoro, nonché l'atteggiamento di sostanziale indifferenza delle comunità in cui hanno luogo le forme di schiavitù contemporanee. L'intervento di Pesante, dunque, ha voluto approfondire un filone specifico degli studi di Gian Mario Bravo: quello dedicato in particolare alla storia sociale del lavoro.

Come intermezzo tra i contributi della sessione pomeridiana, Lorenzo Gianotti ha condiviso con il pubblico il proprio ricordo di Gian Mario Bravo. Gianotti, egli stesso studioso del movimento operaio (oltre che essere stato senatore della Repubblica per tre legislature, dal 1983 al 1994), ha ricordato le qualità umane di Bravo come docente – richiamando a tal proposito le lezioni che Bravo teneva agli operai di Mirafiori, sui temi della Rivoluzione industriale e sulla storia del sindacalismo britannico. Ne è emerso il ritratto di un intellettuale che ha sempre saputo coniugare militanza, coerenza e autonomia, nel suo impegno politico e nella sua attività di accademico.

Il terzo intervento è stato quello di Franco Maria di Sciuolo, dedicato al tema: "I primi critici della Rivoluzione industriale: anticapitalismo o protosocialismo?". Questo contributo ha preso le mosse dallo studio di Gian Mario Bravo intitolato *Storia del socialismo 1789-1848*, in cui l'autore menziona un articolo scritto da Engels e Kautsky nel 1887, in polemica con Carl Menger. La critica del fondatore della Scuola austriaca di economia attribuisce a Marx le idee dei socialisti utopisti, che egli avrebbe "preso in prestito" senza citarle e senza inserirle in una cornice teoretica. In tal modo, Menger accusa di scarsa originalità il pensiero marxiano, attribuendo a Marx le stesse tesi del socialismo utopistico, in particolare di autori con scarsa rilevanza politica e scientifica, e passando poi a criticare l'inadeguatezza politica di quelle opzioni. Partendo da questo dibattito, e con l'intento di considerare con più attenzione il ruolo di Engels nello sviluppo del socialismo teorico (un proposito che ha animato anche molti lavori di Bravo), di Sciuolo ha proposto al pubblico alcune riflessioni riguardo al rapporto tra socialismo e critica del capitalismo.

L'ultimo contributo del pomeriggio si è tenuto in lingua inglese: a presentarlo è stato Frank Deppe, dell'Università di Marburgo, sul

tema “*Towards the End of Working Class Socialism?*”. Il punto interrogativo posto in coda al titolo dell'intervento è rivelatore delle tesi qui esposte. Il suo autore, infatti, muove dalla constatazione che il “disegno socialista” è a rischio di scomparire dall'orizzonte europeo, a causa della progressiva frammentazione dei gruppi sociali, della scomparsa della “logica della maggioranza” e del sempre minore significato attribuito, nel dibattito pubblico, alla categoria di “classe”. Nel suo intervento, tuttavia, Deppe ha inteso riabilitare la funzione delle “*classes populaires*” quali agenti di trasformazione positiva della società e della politica, nonostante la crisi della sinistra politica, le trasformazioni del lavoro e la smobilitazione della classe lavoratrice.

Infine, ha chiuso la prima giornata di studi la testimonianza di Luigi Bonanate, allievo di Norberto Bobbio e oggi Professore emerito di Scienze Politiche all'Università di Torino. Nel suo intervento, il relatore, oltre che definire Gian Mario Bravo come il vero e proprio “tessitore” della storia della facoltà di Scienze politiche di Torino, ne ha ricordato il ruolo nella fondazione della Struttura interdipartimentale di Scienze strategiche, in cui oggi Bonanate stesso insegna Relazioni internazionali. Da questa testimonianza è emerso un ricordo affettuoso, un ritratto di Gian Mario Bravo come “uomo d'altri tempi”, di cui il relatore ha lodato, attraverso ricordi personali, le qualità umane – soprattutto quella del “pudore”, che ne caratterizzava i modi, anche con gli amici più cari.

La seconda giornata del convegno si è aperta con una sessione dedicata alla “Storia del pensiero politico”. A presiederla Claudio Palazzolo, presidente dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche, il quale ha brevemente introdotto la sessione con una riflessione di natura, per così dire, epistemologica, sullo statuto e gli obiettivi della storia del pensiero come disciplina e come campo di ricerca. Palazzolo ha richiamato un articolo del 1995 dello storico della scuola di Cambridge, John Dunn, dal titolo *History of Political Theory*. In questo saggio, l'autore si chiedeva quale fosse l'oggetto della storia del pensiero, quali i suoi scopi e il suo significato, passando poi a considerare le differenze tra alcune delle metodologie adoperate dagli storici del pensiero. Da tale riflessione, emergeva in particolare la dicotomia tra il contestualismo della scuola di Cambridge – per cui è importante approfondire le intenzioni, non sempre manifeste, dell'autore, e i dibattiti in cui il testo, considerato come una dimensione dell'azione individuale, si inserisce – e l'approccio marxista – che tende piuttosto a insistere sul valore storico del testo e sugli aspetti tipici della società in cui è stato composto. Con questa introduzione, Palazzolo ha inteso restituire la complessità del quadro teorico ed epistemologico della storia delle dottrine politiche, introdu-

cendo in questo modo un'altra delle linee di ricerca a cui Gian Mario Bravo ha dedicato i suoi studi.

Si è proseguito, dunque, con l'intervento di Corrado Malandrino: "*Procedere in concordia critica: metodi e obiettivi di una storia del pensiero politico*". Malandrino ha esordito richiamando il *Profilo di storia del pensiero politico* (1994) di cui è autore insieme a Gian Mario Bravo. In particolare, si è soffermato sulle parole del titolo del suo intervento, parole di Bravo stesso, così come compaiono nell'introduzione al primo volume di quel *Profilo*. Si trattava, ha ricordato Malandrino, della presa d'atto di un proposito di collaborazione, ferme restando le differenze di metodi e punti di vista tra i due autori del volume. Sebbene "critica", dunque, tale concordia poggiava sulle solide basi del comune riferimento alla tradizione di studi di Luigi Firpo e Alessandro Passerin d'Entrèves. Per questa ragione, Malandrino non ha esitato a definire questo saggio introduttivo come un "testamento disciplinare" di Bravo, che ha raccolto riflessioni di studi pregressi e ha rappresentato uno snodo focale per gli ulteriori sviluppi delle sue ricerche sui metodi e gli obiettivi della storia del pensiero politico. Attraverso un affresco della storia della disciplina in Italia e del ruolo di Gian Mario Bravo in essa, Malandrino ha rilevato l'importanza delle connessioni tra la storia del pensiero, la filosofia politica, la filosofia del diritto e la storia delle istituzioni, concludendo, dunque, che tale "concordia critica" appare oggi imprescindibile per l'avanzamento della disciplina.

Il secondo contributo della mattinata, di Cristina Cassina, è intitolato "*A tutti e tutte: Flora Tristan e le categorie della politica*". L'autrice ha voluto approfondire la figura di questa scrittrice socialista e femminista francese, in omaggio a Gian Mario Bravo, il quale, come Cassina ha detto in apertura, avrebbe certamente apprezzato una relazione dedicata a una figura "dalla parte del torto" (per citare il titolo del saggio di Bravo pubblicato su *Historia Magistra* nel 2018). Cassina ha preso le mosse da una lettera scritta da Flora Tristan nel 1839, durante il suo soggiorno londinese, in cui asseriva che la stampa inglese l'avesse bollata come "una rivoluzionaria e una giacobina". Cassina, nell'intento di comprendere le ragioni di tale identificazione, ha offerto un profilo di Flora Tristan che si snoda tra notizie biografiche e riflessioni teoretiche, in particolare intorno ai suoi lavori sugli effetti della Rivoluzione industriale e sulla condizione femminile. Soffermandosi in particolare sulla riflessione di Flora Tristan sulla donna come «fuori dalla Chiesa, dalla legge e dalla società», in una parte del suo intervento Cassina ha approfondito la nozione di "paria" (dal titolo dell'opera di Tristan *Peregrinazioni di una paria*, 1838), incrociandola con quella data da un'altra autrice classica della storia del pensiero politico: Hannah Arendt.

Il prosieguo della mattinata ha visto qualche cambiamento rispetto al programma previsto. L'ultimo intervento della sessione è stato infatti quello di Mario Tesini, dedicato a "L'estremismo: storia e sviluppi di una categoria". Nel suo contributo, Tesini ha tracciato una storia dei gruppi della sinistra estrema in particolare tra gli anni Sessanta e Settanta, analizzandone le radici teoriche, con un'attenzione sia alle vicende politiche nazionali, sia alle particolarità locali – Roma e Torino, ma anche Bologna, su cui l'autore specialmente si sofferma. In omaggio all'approccio di Gian Mario Bravo, Tesini ha scelto di osservare gli sviluppi dell'estremismo attraverso la lente di due saggi dell'autore, in particolare *Critica dell'estremismo. Gli uomini, le correnti, le idee del radicalismo di sinistra* (1977) e *L'estremismo in Italia* (1982). Tesini ha dunque evidenziato come tali movimenti, in cui le istanze politiche si mescolavano a pratiche artistiche ed esistenziali, dovevano apparire ad un marxista ortodosso come una sorta di "estremismo dei sentimenti" dalla radice prettamente individualistica, in cui acquistano valore politico emozioni quali la rabbia, il riso, il dolore. Nulla a che vedere, dunque, con il realismo politico e l'analisi razionale del dato sociale: su queste basi si fonda, infatti, la critica di Bravo all'estremismo come categoria politica. L'intervento di Tesini si è concluso con una breve ricognizione della fama contemporanea dell'estremismo, che passa soprattutto attraverso gli ambienti *online*.

Infine, ha chiuso la sessione la testimonianza di Aurelia Camparini, la quale, dopo essere stata tesista di Gian Mario Bravo nel 1960, al termine del suo percorso di studi, aveva iniziato la sua carriera accademica come sua collaboratrice, e poi come ricercatrice presso la facoltà di Scienze Politiche. Camparini deve ai consigli di Bravo gli esordi delle sue ricerche, che si sono mosse intorno a un tema da lui proposto: un'indagine sul contributo femminista al movimento operaio; l'autrice ha partecipato poi con un contributo sullo stesso tema al volume *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, curato da Bravo stesso insieme a Aldo Agosti. Nella sua testimonianza, l'allieva e collaboratrice ricorda il maestro come «serio, benevolo e generoso», convinto dell'importanza dell'attività di insegnamento, fiducioso nelle nuove generazioni, e la cui azione politica, lungi dall'esaurirsi in mera retorica, fu soprattutto pratica di vita.

La quarta e ultima sessione, dedicata al tema "Utopia e anarchia", si è tenuta in una cornice nuova: l'Auditorium della Fondazione Firpo, nel palazzo della Biblioteca Nazionale di Torino. Ha presieduto la sessione pomeridiana Massimo Salvadori, il quale, in apertura, ne ha brevemente inquadrato il tema: l'intenzione di approfondire e comprendere il profilo politico di Gian Mario Bravo, nelle sue sfumature e

nei suoi mutamenti, allo scopo di rifuggire una certa immagine consolidata che lo vorrebbe insensibile alle forme del socialismo che esulino dalla lezione di Marx. In questo senso, Salvadori ha ricordato come Bravo sia ricordato talvolta, e in riferimento a una certa parte della sua produzione, come un “trinariciuto”. Il termine ha avuto origine dalle vignette satiriche di Giovannino Guareschi, pubblicate nel secondo dopoguerra sul settimanale umoristico *Candido*, volte a ironizzare sui militanti del PCI. L’epiteto stava a indicare il loro presunto acritico fanatismo, e l’ottusa sudditanza alle direttive del partito. Gli interventi a seguire sono dunque stati tesi a smontare questa immagine di Gian Mario Bravo come “trinariciuto”, il cui atteggiamento fedele alla lezione di Marx e di Engels lo avrebbe reso insofferente nei riguardi delle altre espressioni della sinistra che non appartengono al fronte del comunismo.

Ha aperto dunque la sessione Manuela Ceretta, con un contributo dal titolo “*Où sont passés les Utopistes? Immaginare alternative nel XXI secolo*”. Si è trattato di una panoramica sulla critica dell’utopismo da parte di Gian Mario Bravo, una critica che assume diverse sfumature in momenti diversi del suo lavoro di ricerca. Ceretta ha ricostruito efficacemente non solo le posizioni di Bravo in merito, ma anche alcuni dei dibattiti intorno a questa categoria. Innanzitutto, l’incontro tra Bravo e l’utopismo si può considerare «necessario ma non memorabile». Necessario, perché le ricerche di Bravo spesso hanno comportato un vero e proprio “lavoro di scavo” sulle fonti della tradizione utopistica – il saggio del 1968 *Torino operaia*, che ha previsto un confronto con piani e progetti utopistici, è un esempio di questa esigenza. Non memorabile, tuttavia, perché Bravo ha osservato lo sviluppo di questa tradizione di pensiero attraverso la lente dei suoi autori di riferimento: Ceretta ha rilevato infatti come, in saggi quali *Appunti per un dibattito: utopia e reazione* (pubblicato in «Il Pensiero Politico» nel 1976), Bravo abbia individuato una vena di “infantilismo” nell’utopismo, non dissimilmente dall’interpretazione “pedagogica” dello stesso tema – quasi con tratti conservatori – che ne dà Engels nell’*Anti-Dühring* (1878). Ceretta, inoltre, rilevato un mutamento delle posizioni di Bravo, che risultavano decisamente più miti nel suo contributo a un recente convegno dedicato al tema dell’utopia, tenutosi a Genova nel 2019 nell’ambito del Festival “La Storia in piazza” (questo discorso costituisce peraltro l’ultimo intervento registrato di Gian Mario Bravo). In questa occasione, Bravo ha riconosciuto che il socialismo utopistico sia un socialismo “altro”, con tratti differenti, ma senza che ciò sia sinonimo di infantilismo. Per rispondere all’interrogativo del titolo, infine, Ceretta ha concluso il suo intervento con un’analisi della fortuna contemporanea

dell'utopismo, una categoria che, si può dire, gode di una rinnovata credibilità (si veda, ad esempio, il filone dei *future studies*).

Il secondo intervento di questa sessione, intitolato "Gli anarchici e l'anarchia: tra classico e post-classico", è stato affidato a Pietro Adamo. L'autore ha affrontato soprattutto l'ultima produzione di Gian Mario Bravo, analizzando in particolare la sua progressiva rivalutazione dell'universo di pensiero del socialismo utopistico, libertario e comunitario. D'altronde, nota Adamo, la critica di Bravo all'estremismo si collocava nel pieno della polemica del PCI contro la sinistra estrema, e si è riflessa nella sua analisi del neo-anarchismo, in cui egli ha rinvenuto alcune differenze fondamentali che lo distinguono dall'anarchismo classico. In sintesi, Adamo – che ha richiamato alla memoria anche conversazioni informali avute con Bravo nel corso degli anni – ha ascrivito il suo mutamento di opinione politica alla convinzione che, dinanzi all'avanzata del capitalismo e alla sempre più massiccia diffusione delle diseguaglianze sociali ed economiche, sia necessario che la sinistra si costituisca in un fronte compatto contro un nemico comune. L'intervento di Adamo ha dunque fatto ordine tra le varie tappe di questi cambiamenti nelle riflessioni di Bravo, con l'obiettivo di approfondirne le motivazioni, ritrovarne le tracce nei suoi testi, ricostruire i dibattiti in cui si è inserito.

Due testimonianze, infine, hanno chiuso le giornate di studi dedicate a Gian Mario Bravo: quella di Maria Teresa Pichetto e quella di Alfio Mastropaolo. Pichetto, che ha conosciuto Bravo da giovanissima (aveva 16 anni), ha professato il proprio debito nei confronti del "professor Bravo" agli esordi della propria carriera universitaria, presso la facoltà di Scienze politiche, e ne ha lodato l'impegno sociale e il profondo senso della giustizia. Ha ricordato, inoltre, l'importanza del ruolo di Bravo nello sviluppo delle facoltà di Scienze politiche e di Scienze strategiche dell'Università di Torino, soffermandosi in particolare sui corsi tenuti presso il polo universitario per gli studenti detenuti.

Il convegno si è concluso poi con la testimonianza di Alfio Mastropaolo, che ha condiviso con la platea il suo ricordo di Gian Mario Bravo non tanto come accademico o come docente, ma piuttosto a livello umano e personale. Il ritratto offerto da Mastropaolo, infatti, è passato anche attraverso il ricordo, quasi commosso, delle amicizie e degli affetti profondi che egli aveva dentro e fuori dagli ambienti universitari. Innanzitutto, Mastropaolo ha ricordato l'infinita dedizione con cui Bravo svolgeva il suo ruolo di preside di facoltà, che non è mai venuta meno, neanche durante le fasi della sua vita rese più ardue dalla malattia. Inoltre, ne ha dato una testimonianza toccante nel notare l'importanza che avevano per lui gli affetti famigliari – suo nipote, in particolare. Non meno importante era la sincera amicizia

che lo legava agli allievi, un vincolo affettivo di cui questo convegno, nella sua volontà di celebrarne il ricordo, ha dato prova tangibile. Infine, Mastropaolo ha letto al pubblico alcuni versi del poeta turco Nazim Hikmet, dalla raccolta *Poesie di amore e di lotta* (1963), dedicati all'amicizia:

Non diamo notizie ma tu sai come stiamo, / compi un viaggio di anni  
in un battere d'ali. / [...] Tutto passa e presto si disperde, / ma tu, amici-  
zia, rimani al nostro fianco.

In coda a questa relazione, si può notare come gli interventi abbiano messo in luce, di volta in volta, la profonda ricchezza della cultura storico-politica e dell'attività di ricerca dell'autore, ma anche della sua passione civile e del suo impegno politico. Un profilo intellettuale caratterizzato dalla fusione di riflessione teorica e di militanza, un esempio di rigore, di coerenza e di umanità: Bravo è stato una presenza imprescindibile, non solo per le vicende della facoltà di Scienze politiche, né solo per gli sviluppi della storia del pensiero, ma anche per la preziosa eredità intellettuale e morale, il cui ricordo resta vivo in quanti lo hanno conosciuto.

SOCIALISMO, MARXISMO, UTOPISMO NELLA STORIA DEL PENSIERO POLITICO. Convegno in memoria di Gian Mario Bravo (1934-2020) Torino, 4-5 novembre 2021

(SOCIALISM, MARXISM, UTOPISM IN THE HISTORY OF POLITICAL THINKING. Conference in memory of Gian Mario Bravo (1934-2020) Turin, 4-5 November 2021)

ALESSANDRA ANTONELLA RITA MAGLIE  
Università degli Studi di Torino  
Dipartimento di Culture, Politica e Società  
alessandraantonellarita.maglie@unito.it

EISSN 2037-0520

## Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

NINA LAMAL - JAMIE CUMBY - HELMER J. HELMERS (edited by), *Print and Power in Early Modern Europe (1500–1800)*, Leiden; Boston, Brill, 2021, pp. 443.

Un volume collettaneo in lingua inglese sul rapporto tra stampa e potere in età moderna ha trovato ospitalità nella prestigiosa collana “Library of the written word”, diretta da Andrew Pettegree, docente alla School of History dell’Università di Saint Andrews. Il libro è stato reso disponibile in modalità *open access*, ed è liberamente scaricabile dalla piattaforma online dell’editore Brill (<<https://brill.com/view/serial/LWW>>).

*Print and Power in Early Modern Europe (1500–1800)* comprende diciotto capitoli distribuiti in cinque sezioni, corrispondenti ad altrettante faccette dell’argomento generale evocato dal titolo. La prima sezione, *Governing through Print*, comprende quattro saggi in cui il tema della funzione politica del mezzo tipografico è sviluppato in diversi contesti particolari: il controllo sociale nel Milanese al tempo di Carlo Borromeo (Rachel Midura), la gestione dell’informazione da parte delle autorità municipali di Lione nella seconda metà del Cinquecento (Gautier Mingous), la stampa di regime nei Paesi Bassi durante i primi tre secoli dell’arte della stampa (Renaud Adam), il rapporto tra gazzette a stampa e riforme amministrative nei territori feudali dell’Impero Asburgico in epoca illuministica (Andreas Golob). La seconda sezione, *Printing for Government*, contiene tre contributi che approfondiscono le committenze governative, dedicati: alle edizioni dei documenti ufficiali della Chiesa anglicana sotto il re Edoardo VI Tudor (Celyn Richards), alla relazione tra stampa periodica e autorità politiche nella Germania del Seicento (Jan Hillgärtner), all’impiego di libelli stampati nel corso di un conflitto interno alla Repubblica olandese, sviluppatosi nel distretto di Groningen - sempre nel XVII secolo (Arthur der Weduwen). Quattro i lavori che formano la terza sezione, *Patronage and Prestige*, comprendenti il ruolo degli stampatori camerali nell’Urbe in periodo rinascimentale (Paolo Sachet), i servizi offerti sia alle autorità civili che a quelle ecclesiastiche dall’officina tipografica Lazari di Cracovia (Justyna Kiliańczyk-Zięba), il patronato editoriale sviluppato da Ferdinando de’ Medici mediante la Typographia Medicea (Caren Reimann), la protezione di pubblicazioni cattoliche



nel tardo Seicento a Londra, a dispetto delle leggi censorie, da parte della moglie del re Carlo II, Caterina di Braganza (Chelsea Reutcke). Anche la quarta sezione, *Power of Persuasion*, racchiude quattro saggi: un'analisi dei decreti pontifici stampati nei primi cinquant'anni dall'invenzione di Gutenberg (Margaret Meserve), le rappresentazioni delle guerre di religione francesi del tardo Cinquecento nelle stampe del cartografo e incisore Frans Hogenberg (Ramon Voges), uno studio della biblioteca privata dell'ambasciatore spagnolo alla corte di Giacomo I, Diego Sarmiento de Acuña, in rapporto alla sua azione diplomatica in favore della cultura cattolica (Ernesto Oyarbide Magaña), e un curioso esempio di censura a scopo di propaganda politica dopo l'invasione olandese dell'Inghilterra nel 1688, quello del pamphlet *La couronne usurpée et le prince supposé* (Rindert Jagersma). La quinta e ultima sezione, *Religious Authority*, consta di tre contributi, destinati ad approfondire l'apporto dell'illustrazione libraria alla formazione di un'iconografia di matrice protestante in Inghilterra (Nora Epstein), il ruolo dell'omiletica a stampa nella propaganda luterana del XVII secolo (Martin Christ), il profilo delle biblioteche dei ministri della Chiesa riformata durante l'età dell'oro olandese (Forrest C. Strickland).

Ce n'è davvero per tutti i gusti, e il libro potrebbe in qualche modo apparire dispersivo e disomogeneo, ma a ben vedere non lo è. La grande varietà dei casi di studio esaminati dagli autori riflette, certamente, una diversità notevole di situazioni legate a epoche, ambienti, architetture del potere politico dell'Europa in Età moderna di per sé difficilmente riconducibili a una matrice unitaria. E tuttavia, il filo rosso che attraversa i fenomeni e gli episodi storici esaminati nel volume si mostra robusto, ed è chiaramente costituito dalla capacità iterativa e pervasiva che caratterizza la trasmissione dell'informazione nell'era post-tipografica, con tutte le conseguenti implicazioni che questo ha sul piano storico-politico. Nella comunicazione tra potere e cittadini, ma anche di poteri diversi a confronto tra loro, si verifica un mutamento profondo determinato dalla serialità tecnica. Il fattore tecnologico comincia a fare sentire tutta la sua influenza e il suo peso nelle dinamiche politico-sociali e nei conflitti religiosi dal Cinquecento in poi, quando *l'ars artificialiter scribendi* ha ormai raggiunto la sua piena maturità produttiva soppiantando definitivamente il manoscritto. I tre curatori Nina Lamal, Jamie Cumby ed Helmer J. Helmers, nel loro saggio introduttivo, *The Printing Press as an Agent of Power*, parafrasano un classico degli studi di storia del libro tipografico, quello di Elizabeth Eisenstein sulla stampa come agente della trasformazione sociale (tradotto nell'edizione italiana col titolo *La rivoluzione inavvertita: la stampa come fattore di mutamento*). A loro avviso, occorre demitizzare almeno in parte la cifra "illumini-

stica” e “rivoluzionaria” della stampa a caratteri mobili (economicità del prodotto; allargamento del pubblico dei lettori; accresciuta possibilità di formarsi opinioni proprie, indipendenti dal principio di autorità; conquista della libertà di espressione, individuale e collettiva), spostando l’accento sul carattere veicolare e funzionale ai regimi costituiti assunto di fatto dall’industria tipografica, almeno nei primi secoli di vita, in conseguenza delle vigorose iniziative intraprese dagli apparati di potere, che ben presto ne avevano compreso e cercato di sfruttare le grandi potenzialità come *instrumentum regni*.

Del resto, gli studi di storia del libro europeo evidenziano come le dinamiche della produzione e circolazione dei testi a stampa vadano collocate entro una cornice che, con poche eccezioni, per l’intero arco dell’età moderna appare delimitata, sul piano della sopravvivenza economica degli artieri del libro, quasi interamente dalle prassi del patronato e della committenza: «The print industry itself, it is important to stress, was not necessarily opposed to control, and even actively sought government protection and approval» (*Introduction*, p. 6), mentre sul piano della capacità di diffusione e penetrazione dei contenuti dei prodotti verso i destinatari, non vi è dubbio che l’editoria sia fortemente influenzata dalle limitazioni poste dagli organi deputati a compiti di revisione ed espurgazione, quando non proibizione *tout court*, dei testi. In tutto il continente, i meccanismi dei privilegi e delle licenze, nonché l’attività delle strutture censorie e inquisitorie, per quanto permeabili ad elusioni e aggiramenti pratici, hanno sostenuto la percezione generale che il libro d’*Ancient Régime* tipografico sia stato di norma subordinato al controllo delle autorità, e sostanzialmente assoggettato agli orientamenti politico-culturali delle istituzioni di governo, talora anche nelle forme estreme, assolutistiche che ben conosciamo. Merito di questa raccolta di saggi, pertanto, l’aver ricondotto a una maggiore complessità di situazioni possibili il quadro un po’ semplificato e “tecono-ottimistico” disegnato dalla corrente di studi che alla Eisenstein si ricollega, ricordandoci che, per diversi secoli almeno, tipografia e potere politico (o religioso) si sono evoluti per lo più nella morsa di una stretta saldatura reciproca. Una circostanza, questa, che per certi versi ne ha rallentato lo sviluppo, inibendo un più libero e completo dispiegamento dei benefici dell’industria dell’informazione per le comunità, in termini di acculturazione e quindi emancipazione dei gruppi sociali.

Domenico Ciccarello

PAOLO SLOGO, *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 236.

Il volume raccoglie e rivede, in parte riscrivendoli, eccetto l'inedito capitolo terzo, i contributi che Paolo Slongo ha dedicato, dal 2012 al 2019, al tema della consuetudine in Montaigne e Montesquieu. Nei due autori Slongo rintraccia infatti una comunanza di intenti nella definizione della funzione regolatrice degli usi e dei costumi che, come è spiegato nell'*Introduzione*, disciplinano sì la condotta dell'uomo, ma nondimeno sono plurali, in quanto locali e storicamente situati, e fortuiti, in quanto accidentali nella loro genesi.

Ma qual è il fattore che produce l'autorità con cui la consuetudine si inculca fino ad essere formalizzata a titolo di legge e come tale imposta alla gente di un territorio? A tale domanda Montaigne risponde in *Essais*, I, 23 con la presa di coscienza che il fondamento della trasformazione della consuetudine in norma giuridica è in realtà molto debole. Non basta l'origine antica e immemorabile della ripetizione da sempre a ipostatizzarla e giustificarla. Anzi, la messa per iscritto inficia proprio la forza perpetuante del tempo dal momento che introduce nel mondo delle abitudini naturalizzate la valenza della convenzionalità e della discutibilità del diritto positivo.

Nel primo capitolo Slongo ripercorre la complessa riflessione di Montaigne sul rapporto fra legge e *coutumes*. La legge «non è immune dai difetti che si rimproveravano alla consuetudine» (p. 37). Essa è irriducibilmente arbitraria e tirannica perché nasce da quest'ultima. Eppure l'individuo, bisognoso com'è di punti di riferimento comportamentali, deve rispettarla. C'è però una condizione: egli deve mantenere la consapevolezza relativistica della contingenza della giurisprudenza del proprio paese, senza pretendere, in senso universalistico, di perpetrare la vera giustizia, la quale rimane scetticamente inattuabile. La costituzione in vigore di uno stato il più possibile in salute e longevo non discende, appunto, dalla ricerca della giustizia e di un modello di *police* inaccessibile nella sua perfezione teorica, bensì dalla sedimentazione concreta degli usi e dei costumi là praticati. Tale assunto traduce quanto Montaigne articola specialmente in *Essais*, III, 9, che Slongo analizza nel secondo capitolo.

La consuetudine, come agente plasmatore, è ambivalente. È stata sì, secondo Étienne de La Boétie, la causa dello «snaturamento» della «vocazione dell'uomo alla libertà» predisponendolo alla servitù volontaria, ma rappresenta anche, in primo luogo, la «condizione per uscirne» (pp. 57-58) tramite una rieducazione che accostumi all'affrancamento e al cambiamento e, in secondo luogo, illustra Slongo parafrasando Montaigne nel terzo capitolo, la «regola di sostit-

tuzione» (p. 71) che supplisce alla mancanza di una normatività etica fondata sulla ragione. *L'esprit* dell'uomo è infatti descritto, in *Essais*, II, 12, come una bestia erratica che necessita di una disciplina esteriore che argini il suo vagabondare da una stranezza all'altra o, per converso, il fossilizzarsi su una di esse in modo irremovibile.

Per Montaigne, le leggi di un popolo sono dunque radicate nella sua consuetudine storicamente e geograficamente determinata. Non altrimenti Montesquieu, che, tuttavia, non solo attribuisce al legislatore un certo margine di iniziativa, ma rintraccia inoltre nei *moeurs* e nelle *manières* alla base del diritto e del carattere di una nazione una razionalità che il legislatore è chiamato a riconoscere allo scopo di gestirla nell'interesse del benessere del gruppo sociale di sua competenza. Il quarto capitolo tratta questi temi, riferendosi soprattutto al libro XXVIII dell'*Esprit des lois*, nonché anticipa quanto Slongo affronta nel quinto capitolo. C'è per Montesquieu la promozione di una scienza politica che, a partire dalla comprensione del principio che sottende al modo di relazionarsi interno a una comunità, comporti come ricaduta l'arte di meglio governarla.

L'uomo è naturalmente *sociable* – in ciò sta la distanza di Montesquieu rispetto a Hobbes – ma l'indagine sulle tre forme di governo esistenti (repubblicano, monarchico e dispotico) rivela che tale naturalità non è trascendente bensì immanente al tipo di società al quale dà luogo. L'immanenza della natura umana ne esclude pertanto la presunzione di fatalità e irreversibilità, aprendo invece a un «atteggiamento di fiducia nelle possibilità, nelle virtualità, e nella plasticità di cui [essa] dispone» (p. 142). La stessa morale risulta conseguentemente secolarizzata, perché non si basa sul mistero della fede o su una normatività etica astratta di per sé intoccabili, ma piuttosto vive in un contesto concretamente situato dalle sue *coutumes* e dalle sue *manières* che condizionano le leggi positive sulle quali l'individuo può intervenire. Nella facoltà sempre attuale di cambiamento sussiste la libertà politica secondo Montesquieu, che Slongo discute nel sesto capitolo.

Stando all'*Esprit des lois*, è la conformazione antropologica che ispira l'ordinamento giuridico di ogni paese in virtù di una impronta comune che presiede alla pluralità degli stessi. Ovvero, il governante e i governati sono portati a ricercare una regolazione esteriore, sempre differenziata a seconda del caso, che risponda tuttavia, e questo è uguale per tutti, alla soddisfazione della loro passione dominante quale principio del regime istituito e dei costumi invalsi. Ma rimane ad ogni modo intatta la possibilità di incidere anche su tale passione determinante. Il legislatore che riesca a coglierla, come emerge dal settimo capitolo, può infatti agire su di essa componendo leggi e inculcando usanze correttivi.

L'ottavo capitolo esamina l'influenza esercitata da Montesquieu su Hegel, soprattutto in merito alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Per Hegel, e in contrapposizione all'impostazione della morale kantiana e del giusnaturalismo contrattualistico, non si dà dimensione etica senza lo Stato, che modella, secondo una propria razionalità, il comportamento tramite il diritto e i costumi dei quali l'uomo può, e deve – e qui ritorna anche la questione della consapevolezza politica come atto di conoscenza dell'*Esprit des lois* – maturare una forma di autocoscienza foriera poi di libertà.

C'è nelle *Grundlinien*, inoltre, una polemica serrata contro Friedrich Carl von Savigny e Gustav Hugo, «positivisti» *ante litteram* (p. 187), che, fraintendendo Montesquieu, decretano la legittimità, e dunque l'inamovibilità, di una legge solamente dalla sua constatata esistenza empirica. Ciò contravviene però alla filosofia dell'*Esprit des lois*, nel quale si esorta invece all'azione riformatrice del legislatore nell'intenzione di migliorare la giurisprudenza e la consuetudine che regolano la vita di un popolo. È in questa prerogativa che risiede, in altre parole, lo spessore politico nonché etico di chi stabilisce un ordinamento giuridico. E sempre in questa capacità di trasformazione, questa volta di sé, vale a dire spostando l'accento sui governati per loro stessi anziché sul governante in rapporto agli altri, sta, secondo una lettura di Michel Foucault che Slongo svolge nell'*Appendice finale* attraverso la filigrana degli *Essais*, la promozione della condotta del singolo da una pratica assoggettata ai codici correnti di un regime storicamente determinato a quella desiderabile e consapevole di agente etico e libero nello spazio e nel tempo. Così Slongo termina il volume, che, in conclusione, dimostra in modo capillare e puntuale la rilevanza del tema della tensione fra condizionamento e emancipazione dell'uomo rispetto alla «forza della consuetudine» e delle leggi nella produzione di Montaigne e di Montesquieu.

Valentina Lepore

SILVIO BERARDI, *Cesare Merzagora. Un liberale europeista tra difesa dello Stato e anti-partitocrazia*, Milano, Luni Editrice, 2021, pp. 287.

Uno statista atipico, un tecnico prestato alla politica, Cesare Merzagora è ancora una figura poco conosciuta, nel panorama politico-istituzionale dell'Italia repubblicana. Europeista convinto, sulle orme di Alcide De Gasperi, propose l'edificazione di un'Europa unita non soltanto economicamente ma soprattutto politicamente e fu uno dei primi politici italiani a denunciare tra i mali del sistema politico-istituzionale la corruzione legata ad un certo sistema partitocratico. La monografia di Silvio Berardi, che segue gli studi di Nicola De Ianni

e Paolo Varvaro sul tema, mette in luce con uno stile agile e incisivo diversi aspetti della sua vicenda biografica e politica. Oltre a colmare un vuoto sul piano dell'analisi storiografica il volume si segnala per altri due elementi di interesse: l'ampia bibliografia e le fonti archivistiche. Dopo la prematura scomparsa del padre, Merzagora, appartenente ad una famiglia della media borghesia lombarda, abbandonò il suo progetto di dedicarsi all'arte ed in particolare allo studio del violoncello, ma la passione per le arti figurative, la scrittura, la scultura, il cinema lo contraddistingueranno anche durante la sua lunga vita politica. Dopo aver conseguito il diploma di ragioneria presso l'istituto tecnico Carlo Cattaneo di Milano (p. 30) trovò occupazione nel 1920 nella sede milanese della Comit, la Banca commerciale italiana fucina della classe dirigente liberale. Già l'anno dopo lo troviamo in Bulgaria presso la sede della stessa banca. Qui iniziò la sua attività giornalistica come corrispondente de *Il Secolo* di Milano e commentatore, passione che non abbandonò sino all'età matura collaborando con *Il Tempo*, *Il Corriere delle Sera*, *L'Espresso*, *La Repubblica*. Divenne inoltre agente consolare per il Ministero degli Affari Esteri a Filippopoli. Nel 1929 rientrò a Milano occupandosi del servizio ispettivo estero della banca; questa attività gli permise di viaggiare, raccogliere informazioni, conoscer altri paesi, in particolare la Turchia e la Jugoslavia, maturando la consapevolezza che «l'equilibrio economico del paese è la prima fonte del suo equilibrio politico» (p. 37). Partecipò al primo conflitto mondiale, dopo aver fatto il corso da allievo ufficiale, destinato al 225° reggimento di fanteria sul Carso, conquistando la medaglia d'argento al valore sul Piave (p. 43). Proseguì la sua carriera in Bulgaria senza percepire appieno il cambiamento politico e istituzionale che il fascismo stava sviluppando in Italia. L'autore spiega che l'orientamento di Merzagora cominciò a mutare dopo l'omicidio di Giacomo Matteotti seppur non giunse mai a una pubblica condanna sino alla seconda guerra mondiale. Dal 1929, grazie alle sue spiccate doti relazionali, gli verranno assegnate molte missioni a Budapest, Marsiglia, Vienna, Bruxelles, Casablanca, Algeri. Dopo aver perfezionato all'estero la sua formazione culturale mitteleuropea, nel 1938 si misurò col mondo dell'industria, entrando alla Pirelli, scelto dall'ing. Giuseppe Venosta come direttore amministrativo, notizia che comunicava alla sua rete di trecento personalità del mondo politico e culturale nazionale. Nel 1939 seguì la nascita dell'Ente finanziamenti industriali (Efi) per migliorare le condizioni di liquidità e rimediare ai vincoli imposti dal regime. Berardi è molto attento al contesto storico e culturale in cui avviene la maturazione politica dello statista milanese, i cui sviluppi si delinearono all'interno della temperie intellettuale liberale. Solo all'indomani dell'estate del 1943, iniziò apertamente la sua attività politica antifa-

scista (p. 59), rifiutando la clandestinità, più sicuro nelle cariche che ufficialmente ricopriva. Sostenitore del modello liberista, come industriale, non poteva accettare la visione economica imposta dal regime. Ma l'antifascista Merzagora non era andato a Piazzale Loreto e biasimava le modalità dell'assassinio di Mussolini; era pronto a condannare quell'antifascismo a suo dire responsabile di barbarie non degne dell'anelito di libertà e democrazia. Tra i suoi punti di riferimento Luigi Einaudi, «la personificazione più alta della umana aspirazione a quella libertà che è tale soltanto se comune in tutti i campi e trova i suoi limiti unicamente nel rigoroso rispetto delle leggi e dei diritti degli altri» (p. 64) e Luigi Sturzo, «paladino della lotta contro la dittatura e per l'affermazione della democrazia, della giustizia sociale, della probità amministrativa» (p. 65). Come risposta a quella crisi, dopo l'8 settembre, Merzagora aderì al Comitato di liberazione nazionale Alta Italia in rappresentanza del Partito liberale e diventò ben presto presidente della Commissione centrale economica. Nell'estate del '44 divenne anche tesoriere del Comitato e lavorò per contestare l'eccessiva superficialità nella gestione delle entrate e delle uscite (p. 71). Affrontò con giudizio e rigore il collaborazionismo di molti industriali con la Repubblica sociale italiana, talvolta scelta forzata per evitare la distruzione degli impianti e la deportazione in Germania. La sua commissione nel 1945 ebbe il delicatissimo compito di riorganizzare cicli produttivi, nominare commissari, epurare dirigenti in maniera severa ma equa. La resistenza fu pertanto un banco di prova delle sue spiccate doti non solo imprenditoriali ma politiche e diplomatiche. Tuttavia Merzagora tornò a fare l'industriale come consigliere e consulente del gruppo Pirelli anche se il suo futuro era un altro. Alcide De Gasperi infatti aveva dichiarato pubblicamente la necessità di inserire forze imprenditoriali e finanziarie all'interno del governo, così il 31 maggio del 1947, nel IV governo De Gasperi, Merzagora diventò Ministro del Commercio con l'Estero (p. 84). Nonostante la sua posizione laicista, che inizialmente non aveva riscosso consensi nell'area democristiana, De Gasperi era convinto della scelta di inserire tecnici qualificati, liberali e anticomunisti per conoscere e parlare al mondo imprenditoriale. Merzagora diventò inoltre consigliere dell'Iri nonostante la ritenesse «il problema industriale più difficile che esista al mondo» un moloch di stato che divora tutto, consigliere dell'Alfa Romeo e del Credito Italiano. Come ministro lavorò molto per riaprire la collaborazione tra Roma, l'Argentina e il Brasile; Merzagora era spaventato soprattutto dall'emigrazione, non quella «delle braccia» ma quella dei «cervelli». Tra i suoi successi anche la ratifica del trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra l'Italia e gli Stati Uniti d'America firmato il 2 febbraio 1948. La difesa della moneta, della disciplina del credito e della produzione erano questioni essen-

ziali per il paese; per Merzagora l'unica strada maestra per rilanciare l'economia nazionale era la cooperazione economica europea (p. 104). Come Ministro del Commercio con l'Estero mantenne stretti contatti con i principali economisti impegnati nella ricostruzione: Nitti, Einaudi, Corbino, Pella, Vanoni. Alle elezioni per il Senato della Repubblica Merzagora si candidò come indipendente nelle liste della Democrazia cristiana perché rappresentava l'espressione migliore degli interessi della società civile del paese, la sua pozione di indipendente gli permise una notevole libertà nei confronti del partito (p. 109). Maturò un orientamento di condanna nei riguardi della cultura dirigista, considerandola uno dei principali mali del paese, e il 1 aprile 1949 si dimise da ministro. Abbandonato il suo incarico di governo, Merzagora si dedicò con maggior impegno all'attività parlamentare, rappresentando la borghesia lombarda medio-alta, e nel giornalismo. Ambiti significativi per l'autore sono rappresentati dall'atlantismo e dall'europeismo che divennero soprattutto in questa fase gli snodi centrali del suo impegno. Si batté contro la legge relativa alle incompatibilità parlamentari, chiedendo fosse estesa a tutte le categorie, perché «le leggi di costume servono poco ai disinvolti, mentre offendono gli onesti» (p. 126). Sostenne a spada tratta le missioni di Alcide De Gasperi negli Stati Uniti ritenuti partner indispensabili per l'Italia, al fine di stimolare la crescita e lo sviluppo ed essenziali per promuovere il processo di costruzione europea. Nonostante i suoi rapporti contrastanti Merzagora ottenne apprezzamenti positivi da fronti opposti, Indro Montanelli sosteneva fosse «l'unico cervello politico che abbia espresso la Lombardia nel dopoguerra» mentre Mauro Scoccimarro lo definiva un raro esponente della «borghesia italiana, lungimirante e illuminata...se in Italia ve ne fossero una dozzina, potremmo chiudere bottega» (pp. 136-137). Grazie alla sua mente aperta egli ritenne che lo spauracchio politico del comunismo non doveva pregiudicare i rapporti economici e finanziari tra Italia e Urss; il suo anticomunismo non era esclusivamente legato agli aspetti economici ma soprattutto ai valori che riteneva politicamente fondamentali: libertà, democrazia, famiglia, dignità umana, religione. Leggendo la monografia appare chiaro dai temi trattati quanto complessa e variegata sia stata l'attività politica di Merzagora. La dichiarazione Schuman del 9 maggio 1950 apparve a Merzagora come un momento fondamentale dell'integrazione politica dell'Europa, la nascita della Comunità europea del carbone e dell'acciaio avrebbe offerto una soluzione all'atavico conflitto franco-tedesco e l'Alta autorità l'embrione della federazione europea. «L'Europa innanzitutto»: sostenne Merzagora, persuaso nonostante il suo laicismo, che la Democrazia cristiana, a differenza degli altri partiti, avrebbe potuto difendere i valori propri della cultura europea e divenire un sicuro punto di riferimento



per la costruzione comunitaria (p. 146). In linea con l'orientamento degasperiano sostenne l'impossibilità di un accordo con missini e monarchici. Nel 1953, anno fatidico della cosiddetta "legge truffa", Merzagora si candidò nuovamente nelle liste democristiane come indipendente nei collegi di Milano e di Vimercate. Lamentava al cosiddetto "quarto partito", partito di coloro che dispongono del denaro e della forza economica, industriali e professionisti della Lombardia, "cuore della produzione", di rimanere troppo distratti dai propri affari trascurando di partecipare alla vita politica del paese (p. 157). Nonostante l'esito negativo riportato dal partito elogiò la Dc chiedendosi «in quale paese, oltre la cortina di ferro, sarebbe ventilabile l'ipotesi di un Governo comunista che rinunciaste, per poche migliaia di voti, ad avere una maggioranza schiacciante in Parlamento» (p. 160). La seconda parte dello studio di Berardi è dedicato agli anni di presidenza del Senato di Merzagora e al suo impegno conclusivo come senatore a vita. Lo statista venne eletto Presidente del Senato il 25 giugno 1953 e rimase in carica, sinora il presidente più longevo, sino al 7 novembre 1967, restando un'icona di lealtà, garante di correttezza e imparzialità. La scomparsa di Alcide De Gasperi il 19 agosto 1954 fu un duro colpo; Merzagora vedeva svanire un maestro politico e il suo principale sostegno nella Dc. Tra le priorità della sua presidenza del Senato: ammodernamento dello Stato e delle strutture amministrative, migliore distribuzione delle ricchezze, nuove possibilità per il Mezzogiorno. Conclusa la cosiddetta fase del centrismo degasperiano, i temi della maturità politica di Merzagora, avranno di mira la stabilità politica del paese, la paura dell'apertura a sinistra, l'invasione della partitocrazia nelle scelte di governo. Una riflessione, di chiara matrice liberale, che vedeva già alcuni punti deboli del sistema politico italiano: «I partiti politici mortificano il Parlamento trasformandolo in un grande comitato di obbedienza alle decisioni delle direttive di partito. Gli interessi particolari dei grandi monopoli pubblici e privati mortificano i partiti condannandoli ad una obbedienza pagata» (p. 173). La paura di una possibile emergenza, gli fece preparare un programma di governo di tecnici e un promemoria. Nel 1955, candidato ufficiale della Dc di Fanfani alla successione del Presidente della Repubblica Luigi Einaudi, venne bruciato dall'opposizione interna che propose Giovanni Gronchi, esponente storico del partito popolare. L'anelito europeista fu l'unico punto di congiunzione tra Merzagora e Gronchi. Lo statista milanese sostenne convintamente la firma dei Trattati di Roma, con i quali, il 25 marzo 1957, nascevano la Comunità economica europea e la Comunità europea dell'energia atomica (p. 193) valutando la necessità di pensare ai problemi economici e militari comuni con occhio non soltanto nazionale ma europeo. Merzagora auspicò la creazione di un parlamento europeo eletti-

vo espressione delle aspirazioni dei popoli, punto di partenza di un'unione politica inseguita con De Gasperi sin dall'art. 38 della Ced poi naufragata. Lo statista milanese per primo ed in anni non sospetti denunciò un'atmosfera di corruzione sulla vita politica italiana «inquinata dall'affarismo e dagli interventi finanziari illeciti, e ben noti, dei grandi gruppi di potenza parastatali e privati» (p. 203) e che le decisioni di governo avvenivano fuori dal governo e dal parlamento decise nelle direzioni dei partiti o da correnti di persone non elette (p. 214). Merzagora venne rieletto presidente del Senato nel 1958 e nel 1963. A causa della malattia che colpì il Presidente della Repubblica Segni, il 10 agosto 1964 Merzagora assunse le funzioni ordinarie di supplente con la priorità di tutelare le prerogative parlamentari. Pur mantenendo un basso profilo, senza interventi significativi, a conferma dell'impegno morale assunto nei confronti dell'ammalato, durante la supplenza cercò di razionalizzare e diminuire i costi delle residenze presidenziali: San Rossore, Castelporziano, Villa Rosebery (p. 224). Fu una supplenza lunga per permettere alla Dc di individuare un candidato ufficiale alla presidenza in Giovanni Leone. Nel novembre 1967 avrebbe rassegnato le dimissioni da Presidente del Senato per limitarsi nel suo ruolo di senatore a vita. Dal 1971 al 1975 fu presidente della *Société Européenne de Culture*, istituzione volta alla tutela e alla preservazione del patrimonio culturale del continente, forte della convinzione che la cultura fosse un valore sociale e uno strumento utile a favorire il processo di integrazione europea (p. 241). Nel 1975 salutò positivamente la fine della questione adriatica e triestina con la firma del trattato di Osimo. Nel 1978, pur auspicando l'unificazione monetaria per tutta l'Europa, fu critico sull'immediata partecipazione del paese al Sistema monetario europeo (Sme) (p. 248). Merzagora morì a Roma il 1 maggio 1991 a distanza di poco più di nove mesi dal Trattato di Maastricht, firmato il 7 febbraio 1991, che avrebbe dato vita a quell'Unione europea da lui tanto sognata.

Nicola Carozza

FRANCESCO BONINI, SANDRO GUERRIERI (a cura di), *La scrittura delle Costituzioni. Il secondo dopoguerra in un quadro mondiale*, Bologna, il Mulino, 2020, pp. 336.

Il volume *La scrittura delle Costituzioni. Il secondo dopoguerra in un quadro mondiale* è il lavoro a cura di Francesco Bonini e Sandro Guerrieri in cui sono raccolti undici contributi di autori di diversa formazione, legati dall'obiettivo di ricostruire per la prima volta, in «un'ottica storica, politica, giuridica e istituzionale» (p. 8), un minu-

zioso e armonico quadro delle costituzioni più significative in Europa e nel mondo.

Una proiezione magistrale, del tutto originale, frutto di un più ampio progetto di ricerca promosso dalla SISSCO in occasione del 70° anniversario della Costituzione italiana. Gli studi hanno avviato un ciclo di giornate seminariali tra Roma e Genova nel 2018, conclusosi l'anno successivo a Roma con l'incontro *La dimensione europea del progetto costituente italiano*. Come si legge nell'introduzione, firmata dai curatori, gli studi genovesi su *Le Costituzioni del periodo costituente* sono il punto di inizio di un ampio dibattito che ha portato alla stesura del volume.

Quest'ultimo è articolato in due sezioni: *In Europa e Nel Mondo*, a chiusura delle quali si trovano, rispettivamente, i saggi di Daniela Preda (*Una Costituzione per l'Europa: le proposte costituenti tra seconda guerra mondiale e Assemblea "Ad Hoc"*) e di Marco Mugnaini (*Dalla Carta delle Nazioni Unite alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*).

L'insieme dei punti di osservazione converge nei due saggi verso una ricerca di sintesi a favore di una dimensione sovranazionale che, nel lavoro di Preda, si sviluppa attraverso lo studio dei tentativi e delle diverse fasi del percorso di una Costituente europea «chiamata non a modificare secondo nuove formule politiche e giuridiche la Costituzione di uno Stato esistente, ma a plasmare un nuovo Stato» (p.168). Il saggio di Mugnaini, invece, approfondisce il percorso di formazione e il ruolo delle Nazioni Unite, dalla nascita fino alla «Dichiarazione Universale dei Diritti Umani» del 1948. L'A. conferma, nella sua premessa metodologica, un approccio storico che guarda con attenzione alla storia delle organizzazioni internazionali con l'obiettivo di trattare il tema «sia in termini relazionali sia comparati» (p. 281).

Il testo si apre con i saggi introduttivi di Francesco Bonini (*Italia nel mondo. Sul secondo dopoguerra nella storia costituzionale*) e di Realino Marra (*Da una Guerra mondiale all'altra. Sui percorsi del costituzionalismo democratico nel secolo breve*).

Partendo dalle annotazioni di Jemolo, Ruini, Loewenstein e Daalder, Bonini si propone di evidenziare l'orizzonte in cui «Situare la Costituzione italiana» (p. 9). L'A. passa in rassegna numerosi fonti (35 dossier di Studi di legislazione comparata, Bollettino di informazione e documentazione del ministero per la Costituente, 11 Costituzioni) e su queste si muove mettendo in evidenza il contesto e il «bargain costituente globale» (p. 10) in cui la carta italiana, definita da Loewenstein «*optimiste e confiante*» (p. 17), si inserisce. Una centralità in cui «convergono le modalità e i temi del costituzionalismo classico e quelli che caratterizzano la complessa stagione dell'interguerra» (p. 12).

Lo studio, seguendo il *fil rouge* comparativo, si sofferma ad analizzare il processo di “qualificazione della democrazia”, esercizio che accompagna la scrittura delle diverse carte del dopoguerra. Conclude il saggio una breve ma esaustiva riflessione sulla Costituzione italiana che “guarda oltre” ed esprime attraverso “elementi qualificanti” i tratti di una possibile Costituzione europea.

Una diversa prospettiva della stagione costituzionale del XX secolo è offerta dal saggio di Realino Marra, che affronta la crisi dello Stato liberale per accentuare il radicale rinnovamento avviato dalle nuove costituzioni. Si tratta di un punto d’osservazione interessante che prende in esame i recenti studi sulla Carta di Weimar del 1919. Come è evidenziato nel saggio, nuove chiavi interpretative hanno dimostrato la peculiarità di quel testo che si pone, rispetto alle carte ottocentesche, come innovativo nel delineare un diverso rapporto tra Stato e società civile. In esso l’A. rintraccia il segno del superamento di una democrazia fortemente ristretta allo Stato nazionale a favore del riconoscimento dei diritti fondamentali.

Dei processi costituzionali in Austria e in Germania si occupa il saggio di Ulrike Haider-Quercia (*I processi Costituenti in Austria e Germania: due identità costituzionali separate ma unite dalla stabilità di governo*). Lo studio evidenzia i legami tra i due processi costituenti analizzati dall’A. su percorsi paralleli. I tratti distintivi che accomunano le costituzioni postbelliche di Austria e Germania, «adottate come provvisorie mai più sostituite o sottoposte a un voto di legittimazione popolare» (p. 77), sono gli argomenti di cui l’A. si serve per motivare la natura delle sue riflessioni. Ulrike Haider-Quercia evidenzia il carattere etero-diretto dei processi costituzionali dei due paesi per spiegare la definizione delle forme di governo inaugurate dopo la guerra. A tal proposito l’A. rintraccia nel problema del confronto con i modelli precedenti un altro legame tra le carte costituzionali prese in esame.

I saggi di Buslav Vukas Jr (*L’Assemblea Costituente e la Jugoslavia dal 1944 al 1945*) e di Maria Angela Orlandi (*Le costituzioni dei Paesi dell’Europa centro-orientale di ispirazione sovietica*) si soffermano su alcune costituzioni di ispirazione sovietica. Entrambi gli autori mettono in evidenza come le carte costituzionali adottate, sia nella *Demokratska Federativna Jugoslavija* che in molti dei paesi dell’Europa centro-orientale, siano fortemente ispirate alla Costituzione staliniana del 1936. Particolare attenzione viene riservata, inoltre, al tema dei diritti che, all’interno di queste carte, trovano uno spazio ridotto e poco significativo rispetto, ad esempio, a quanto previsto da quella italiana.

Al caso francese è dedicato il saggio di Sandro Guerrieri (*Rifondare la “République”. La sofferta nascita della costituzione francese*

1946) che analizza la risposta del Paese alla stagione delle stesure costituzionali postbelliche, dopo la caduta dell'*État Français* di Vichy. Nel seguire i passaggi fondamentali del percorso costituente, Guerrieri evidenzia la mancanza di sforzo unitario tra i partiti di massa francesi, restituendo al lettore l'immagine del contesto delineatosi all'interno delle Assemblee costituenti. Uno sguardo è offerto al progetto costituzionale del 19 aprile 1946 in cui l'A rintraccia il tentativo di costituzionalizzare, per la prima volta nel contesto europeo, un modello di colonialismo riformato nel momento in cui l'Empire è sostituito dall'*Union Française*. Sebbene la Costituzione del '46 «non beneficiò successivamente di un sentimento di profondo attaccamento nemmeno da parte delle correnti politiche che l'avevano redatta» (p. 74), nelle riflessioni finali Guerrieri offre al lettore un punto di osservazione che mette in evidenza gli elementi positivi.

Lo sviluppo costituzionale nella Spagna franchista costituisce l'oggetto del saggio di Giacomo Demarchi (*Una controprova: l'apparente processo "Costituente" della Spagna Franchista*). L'A., partendo dalla riflessione di Paolo Biscaretti Di Ruffia, espone i motivi del suo studio, il cui scopo principale è esaminare l'origine e il significato delle *Leyes Fundamentales* emanate nell'*Estado franquista* come un'autentica *Constitución Española*. Tuttavia, essendo le Leggi Fondamentali un "contro modello" delle scritture costituenti del secondo dopoguerra, lo studio diventa per Demarchi un'utile "controprova" per «analizzare, sotto un'altra prospettiva, il ruolo e il peso della nostra Carta costituzionale nella cultura giuridica del secondo dopoguerra» (p. 147).

Alla prima sezione, dedicata al panorama europeo, segue la parte incentrata su alcune significative esperienze costituzionali nel mondo: America Latina, Giappone, India.

Marco Olivetti presenta un saggio (*La Costituzione brasiliana del 1946: La democrazia pluralista fra l'eredità dell'"Estado Novo" e la tutela delle forze armate*) preceduto da una sintetica riflessione sui cicli costituzionali dell'America Latina. Prendendo le mosse dalla Costituzione ottrita del 1824, l'A. ricostruisce il quadro storico-costituzionale brasiliano concentrando una parte consistente dello studio sulle caratteristiche principali della Costituzione del 1946 (Assemblea costituente, diritti, forme di governo) e sul suo declino già nel 1964, anno del colpo di Stato militare. Il saggio si conclude con una breve analisi della Costituzione del 1967 che abrogò definitivamente quella del '46, aprendo la nuova stagione del «costituzionalismo autoritario» (p. 228).

Seguono i saggi di Enrico Buono sulla "mai emendata" *Nihonkoku-Kenpo* e di Domenico Almirante sulla Costituzione indiana.

In “*Kaishaku Kaiken*” la (mai emendata) Costituzione del Giappone tra imposizione postbellica e riappropriazione interpretativa, Buono tratta le «pratiche ermeneutiche che hanno favorito l’effettiva “riappropriazione interpretativa”» (p. 231) della Costituzione giapponese con lo scopo di approfondire un nuovo aspetto nella letteratura in materia.

È il saggio di Domenico Almirante («*We, the people of India*» Interpretazioni della Costituzione indiana dal secondo dopoguerra a oggi) a delineare, invece, gli aspetti peculiari della lunga carta costituzionale indiana. Dopo essersi soffermato sulla letteratura dedicata al tema, l’A. svolge un’attenta riflessione sulle peculiarità di quella costituzione. Tra queste la natura multiculturale della carta, considerata dall’A. come «un dialogo tra il costituzionalismo occidentale e quello al di fuori dell’Occidente» (p. 279).

Le *Considerazioni conclusive* di Adriano Giovannelli, infine, arricchiscono il volume, fornendo una breve ma significativa riflessione sui processi istituzionali francesi e tedeschi, modelli cui guardarono, nell’esercizio della “scrittura”, i nostri padri costituenti.

Giulia Iapichino

MARIUCCIA SALVATI (a cura di), *Alfredo Reichlin. Una vita*, Roma, Trecani, 2020, pp. 222.

Il volume collettaneo indaga l’esperienza umana e politica di Alfredo Reichlin, restituendo il ritratto di un comunista «segnato più dalla missione etica e nazionale (risorgimentale) di cui il suo partito doveva farsi carico, che non dalle dottrine e dalle pratiche proprie del movimento a cui apparteneva» (p. XI).

La fulminea constatazione riportata nell’introduzione, a firma di Giuliano Amato, sintetizza con grande precisione il *fil rouge* che lega i contributi raccolti nel testo. Dalla Resistenza alla costruzione del “partito nuovo”, dalle battaglie politiche nel Pci di Longo e Berlinguer fino all’impegno dopo la “svolta della Bolognina”, il libro (esito di tre incontri tenutesi nel corso del 2018) consegna l’immagine di un dirigente comunista che ha incarnato in maniera esemplare limiti e prospettive della “via italiana al socialismo”.

In tal senso, l’impegno politico di Reichlin è indubbiamente segnato dal disegno togliattiano che mira a formare un nucleo di giovani intellettuali capaci di guidare le lotte di base avendo bene in mente una strategia politica. Dinanzi alle sfide alle quali il “partito nuovo” deve rispondere, il giovane Reichlin – «brillante e profondo» (p. 12) nel ritratto proposto dalla curatrice Mariuccia Salvati – corrisponde in maniera ideale al profilo di intellettuale gramsciano capace di sposta-

re il mero ribellismo sul terreno della partecipazione democratica. È proprio intorno a questo nuovo corso, del quale Claudio Natoli offre una ricostruzione, che Reichlin arriva alla redazione de «l'Unità», per poi assumerne la direzione dal 1956 al 1962. In quell'anno, come si legge nel saggio di Alexander Höbel, il suo percorso è nuovamente segnato dalla figura di Togliatti. Tra i due si palesa una divergenza di vedute che, diventata insuperabile, culmina nella sardonica presa di posizione del Migliore: «Qui delle due l'una o ti dimetti tu o mi dimetto io, il segretario e il direttore dell'Unità devono andare d'accordo» (pp. 50-51). In odor di dissenso, Reichlin viene inviato a dirigere il Partito in Puglia: un «apprendistato meridionalistico in chiave neogramsciana» (p. 30), come rileva Giuseppe Vacca, orientato a realizzare una maggiore unità fra braccianti, contadini e gruppi intellettuali presenti nella regione. Conclusa l'esperienza pugliese ed eletto alla Camera dei Deputati, tra anni Sessanta e Settanta Reichlin ricopre ruoli di primissimo piano: membro della Direzione, responsabile della Commissione centrale Meridionale e Direttore di «Rinascita». Nel 1977, lasciata la direzione della rivista ad Adalberto Minucci, è nuovamente chiamato a capo del quotidiano fondato da Antonio Gramsci. Sono tutti passaggi, questi, sui quali il libro non manca di soffermarsi. Difatti, nei contributi di Luigi Masella, Ermanno Taviani e Paolo Franchi viene tratteggiato il *cursus honorum* di una figura che, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, diviene un punto di riferimento della sinistra italiana. In questa fase, il dirigente comunista riflette diffusamente sul ruolo del Pci e, più complessivamente di tutti gli altri partiti, all'interno di una società che disvela i primi segnali di un profondo mutamento. È in questa fase che, come spiega Marco Di Maggio, Reichlin contribuisce in maniera determinante a trasformare le analisi e il lessico comunista in maniera funzionale alla «svolta» proposta da Achille Occhetto: partecipa, in altre parole, «alla costruzione di un *corpus* concettuale-lessicale che si installerà stabilmente nel dibattito della sinistra italiana nei decenni successivi» (p. 116).

È alla luce di questa veste che si comprende la tenace ricerca di un nuovo sguardo sul presente che qualifica il suo impegno a partire dagli anni Novanta, una indiscutibile cesura nella biografia del politico comunista. In questi anni, contrassegnati da grandi trasformazioni nazionali ed internazionali, al centro della riflessione di Reichlin vi è l'idea di un nuovo riformismo inteso non come «la destra della sinistra» – come egli precisa – ma come «l'inveramento delle sue passioni e dei suoi slanci etici e morali» (p. 90).

Con dovizia di particolari, sebbene da punti di vista diversi, i saggi di Silvio Pons, Roberto Gualtieri, Marco Di Maggio e Gregorio Sorbonà ripercorrono i passaggi chiave di una riflessione che, come è ti-

pico del dirigente comunista, si preoccupa di determinare una nuova funzione della sinistra italiana.

L'«ultimo» Reichlin pone pertanto quesiti essenziali – ancora oggi privi di risposte – che riguardano i nuovi compiti della sinistra dinanzi ad uno scenario globale ormai irreversibilmente mutato. Solidarietà, globalizzazione, uguaglianza e democrazia sono le parole chiave che segnano il suo «pensiero lungo» e, non a caso, si ripresentano ciclicamente nelle considerazioni offerte nella seconda parte del libro da Gianni Toniolo, Pierluigi Ciocca, Giuliano Amato, Salvatore Biasco, Franco Marcoaldi e dal premio Nobel per l'economia Amartya Sen. Il testo è inoltre arricchito da alcune testimonianze di figure di rilievo della sinistra italiana come Emanuele Macaluso, Claudio Petruccioli, Vincenzo Visco e Massimo D'Alema. Per la profondità con la quale restituisce l'affascinante tema del rapporto tra sfera pubblica e privata va segnalata l'intervista a Luciana Castellina, a cura di Höbel e Taviani. In chiusura, il volume si dota di tre contributi – a firma di Roberta Carlotto, Georges Banu e Marc Lazar – sulla trasposizione teatrale de *Il silenzio dei comunisti*, il celebre scambio epistolare tra il dirigente comunista, Vittorio Foa e Miriam Mafai. A giudizio di chi scrive, questo primo tentativo di misurarsi con la figura di Alfredo Reichlin ha l'indubbio merito di interrogarsi su un lascito che non rappresenta unicamente l'eredità di un singolo, ma ci offre nuovi spunti per riflettere su una cultura politica, quella dei comunisti italiani, che ha fortemente segnato la storia del nostro Paese.

Calogero Laneri

SARA LAGI, CHIARA MARITATO, ROBERTA RICUCCI, *Religione e diritti umani nell'Italia multiculturale*, Bologna, il Mulino, 2021, pp. 160.

Quello dei diritti umani, trattato nella fattispecie della libertà religiosa, è senz'altro un argomento sotto molti profili complesso e delicato. Se ne occupano in questo volume Sara Lagi, Chiara Maritato e Roberta Ricucci, mettendo in campo con cura le proprie metodologie di indagine scientifiche e offrendone così un puntuale e sistematico approfondimento per il tramite di un approccio storico-politico e sociologico che converge e stringe sull'urgenza delle questioni poste anche nel contesto del nostro tempo. C'è infatti una ben precisa ottica attraverso cui se ne può ricavare un'adeguata chiave di lettura. Ed è quella di tenere presente fin da subito la peculiare caratteristica che assume l'Italia nell'ambito dei flussi migratori europei e internazionali, quale nazione in cui risiede la sede pontificia. Già a partire da questa premessa, allora, ne consegue e deriva la «possibilità di confrontarsi su cosa significhi vivere in una società di fatto multicultura-



le». Si tratta, come si dice poco dopo tra le pagine introduttive, di un'occasione determinata dalle «pluralità e differenze» che «si intrecciano e si scontrano con meccanismi di autodifesa e riabilitate retoriche localiste», inserendosi pertanto «nell'arena della garanzia dei diritti individuali e della laicità dello stato» (p. 16). La conoscenza dei fatti storici e sociali è una bussola per orientarsi tra le sfide del presente, per definirne e interpretarne al meglio l'orizzonte concettuale e ideale.

La vicenda storica e politica della libertà religiosa diviene centrale all'uscita dai totalitarismi novecenteschi, quale principio che definisce la portata universale dei diritti umani annunciata al mondo il 10 dicembre 1948 nella Dichiarazione e affermata in Italia nella Costituzione che entra in vigore il 1° gennaio dello stesso anno, delineandone i tratti negli articoli 19 e 20. Alla ricostruzione di questi passaggi è dedicato il capitolo primo «Gli ebrei italiani tra emancipazione e libertà religiosa», impostato e scritto da Sara Lagi con un'attenzione metodologica finalizzata a documentare i passaggi ideologici e legislativi che segnano esclusione e inclusione degli ebrei nelle nazioni europee (pp. 19-46). Lungo questo percorso si pongono così sotto esame le caratteristiche e conseguenze della dimensione plurale riguardante l'ebraismo, le cui comunità hanno un forte radicamento territoriale e una marcata espressione democratica, che raggiunge una forma rappresentativa nell'Unione delle comunità ebraiche italiane, rispetto alla «struttura accentrata e gerarchicamente monocratica» del cattolicesimo (pp. 26-27). Si tratta di un cammino di affrancamento e riscatto che dalla fine del Settecento in poi si è sempre più coerentemente connesso «allo sviluppo e al consolidamento di una società e di uno stato *liberali*», di cui sono capisaldi l'eguaglianza dei diritti fondamentali di fronte alla legge e la separazione tra Chiesa e Stato (p. 32). Il Concordato del 1929 interrompe sul momento questo tragitto di emancipazione nel contesto italiano, sostenendo delle ben precise strategie «sia in funzione anti-socialista e anti-comunista, sia come una restaurazione dei valori cattolici intesi quali valori di Stato» (p. 34). Le leggi antisemite e razziali promulgate durante il fascismo rendono il confine dell'estrema gravità allora raggiunta (pp. 35-36). L'Italia repubblicana, con le sue matrici di libertà e democrazia, costituirà il sottofondo dell'intesa conseguita tra Stato italiano e Ucei nel 1987, determinando condizioni sempre migliori per assicurare la possibilità della libera professione e pratica religiosa, senza dimenticare le radicali negazioni del passato ma facendone anzi memoria nel presente per il bene di tutti.

Verso il tema del riconoscimento della libertà di culto vi è una sensibilità comune che si può riscontrare da parte di valdesi ed ebrei. Nel capitolo secondo «I valdesi e la libertà religiosa come diritto

umano: il caso storico di una confessione protestante in Italia», Lagi ne approfondisce gli aspetti storici e politici, per determinare il contributo di cui questa minoranza riformata si è resa protagonista (pp. 47-67). Le sue puntuali ricostruzioni storiche toccano diversi punti della presenza valdese in Italia, soffermandosi sui principali momenti di un'azione contraddistinta dal giudizio secondo cui la libertà religiosa è una precondizione indispensabile di una società autenticamente e profondamente democratica, giusta e ispirata al principio di laicità. Ne sono stati esempi e testimonianze, tra le vicende che impegnano i valdesi durante l'Ottocento, il Risveglio evangelico e la convinta partecipazione alla causa risorgimentale. Le Lettere Patenti, emanate da Carlo Alberto il 17 febbraio 1848, ne avevano concesso l'esercizio dei diritti civili (pp. 50-53). Il ventennio fascista corrisponde al tempo in cui quest'avanzata della libertà religiosa si ritrova arrestata nel clima politico liberticida. La successiva rinascita democratica porrà nuove condizioni e possibilità di ripresa di questioni messe da canto e lasciate in sospeso per forza di cose. Tra queste, per i valdesi ha assunto una prioritaria importanza la formalmente completa eliminazione del retaggio riguardante il principio dei "culti ammessi" (pp. 58-59). L'esercizio attivo della memoria, anche a mezzo dell'istituzione di una Giornata della libertà di coscienza, di religione e di pensiero, e la pratica della solidarietà, vissuta con un'attenzione particolare nei confronti dei popoli migranti, resta anche in questo terzo millennio la via da seguire per annodare la libertà religiosa come principio inscritto nell'ambito di diritti umani davvero universali (pp. 60-67).

Altrettanto interessante appare la ripresa del tema attraverso il punto di osservazione problematizzante dell'islamofobia. In questo senso il ruolo della Turchia nel fare da collante tra le diverse comunità islamiche nel mondo risulta determinato anche da motivazioni strategiche interessate a vagliare la sua incidenza nello scenario internazionale. Chiara Maritato ne affronta gli argomenti nel capitolo terzo «Stati di origine e lotta all'islamofobia: il caso della Turchia», situandoli nell'ambito della linea di ricerca del volume (pp. 69-89). Ciò che emerge, come dato di certo assai rilevante per i risvolti sociali e politici contenuti, è l'affermazione dei principi religiosi come maniera per palesare in molti casi un'identità distinguibile e individuabile, dimostrando così la refrattarietà alle dinamiche della secolarizzazione occidentale e attestando un'opzione politica conservatrice. La Turchia di Erdogan si pone quindi nella veste di «sponsor umanitario dell'antimperialismo e difensore dei musulmani "oppressi" in Occidente». Si tratta, come è chiaramente messo in evidenza da Maritato, di una posizione di tipo paternalistico che inibisce sul nascere la richiesta da parte delle comunità musulmane di maggiori riconosci-

menti e spazi di inclusione e partecipazione politica. Nel contributo se ne annotano a discutono le conseguenze riscontrate in Europa, appunto, in termini di blocco alla possibilità di una loro maggiore «ibridazione» (p. 85).

Dell'intreccio delle questioni storico-politiche attinenti al fenomeno migratorio contemporaneo, la cui problematicità si coglie nel contesto religioso musulmano, si occupa Roberta Ricucci nel capitolo quarto «Quando il diverso da tutelare è musulmano: fra richieste securitarie e bisogni culturali», mettendo in campo il metodo accurato e attento dell'analisi del dato statistico reso intelligibile per il tramite di una lettura comparata con il vissuto esistenziale (pp. 91-116). Vi è un inequivocabile elemento di partenza da tenere presente: «La relazione con i diversi islam è da tempo parte della storia italiana» (p. 91). Del resto, muove da qui l'indagine a più voci proposta nel volume, che ne riconduce i propositi entro uno schema pensato per comprendere caratteristiche sociologiche e percezioni culturali del mondo musulmano italiano, integrando l'insieme dei significati che riguardano da vicino i paesi di immigrazione. L'Italia risulta essere una nazione con il più alto tasso di ignoranza sull'immigrazione. Non mancano infatti, nei confronti della religione islamica, giudizi stereotipati che si accentuano come risultato degli episodi di terrorismo (p. 94). L'11 settembre 2001 è diventata una data spartiacque rispetto a una realtà variegata che verrà da allora in poi prevalentemente uniformata nell'immaginario collettivo come generatrice di paure. Ciò si riflette perfino nell'identificazione dell'origine, provenienza e pratica religiosa musulmana, dimenticando o disconoscendo che la dottrina sunnita è quella maggiormente professata (p. 99). Il rapporto tra cittadinanza e religione non è in grado di recepire tutte le differenze e sfumature presenti all'interno dello scenario islamico.

Si pone così un punto essenziale alla stessa comprensione del posizionamento nello spazio pubblico italiano delle questioni poste dalla religione e dai diritti umani. La libertà religiosa tocca il livello della cittadinanza sotto il profilo concretissimo della pratica religiosa nei luoghi di culto. Ed è questo un aspetto che ritorna più volte nel volume. In questo senso la moschea va colta come uno spazio fondamentale (pp. 131-132). Proprio attraverso i luoghi di culto «si scorgono i nodi della relazione tra islam e realtà locale, tra immigrati e cittadinanza» (p. 104). Proseguendo lungo questa direttrice di analisi, si ritrovano le non facili questioni riguardanti identità e integrazione, insieme alla loro più precisa specificazione nelle due fattispecie degli immigrati di prima e seconda generazione (p. 106). Resta allora di complessa elaborazione e determinazione un'intesa da raggiungere con lo Stato italiano, proprio perché vi sono molteplici associazioni e

leadership che rendono complicata la rappresentanza unitaria del mondo musulmano (pp. 114-116).

Anche Ricucci, nel capitolo quinto «Discutere di pluralismo religioso nell'Europa laica. Il termometro del Mediterraneo», si sofferma sulle caratteristiche della sfida attuale che interessa il rapporto con l'islam, la cui dimensione plurale non dev'essere appunto dimenticata e va ricondotta a nazioni europee ormai secolarizzate (pp. 117-136). A questo proposito si registra una particolare tensione proprio rispetto all'universalità dei diritti umani, quando la professione religiosa degli immigrati dai paesi islamici entra in rapporto con l'identità culturale dei paesi di accoglienza, diventando spesso motivo di discriminazione (pp. 124-125). Nel contributo, ricorrendo a un'ampia e approfondita bibliografia scientifica sul punto, si fa notare come questa situazione divenga giudizio sull'incompatibilità dell'islam con i valori di uno stato democratico: «In Europa, le relazioni con le comunità musulmane sono decisamente più complesse e variegate, paese per paese, contesto locale per contesto locale. Un dato appare però trasversale, ovvero il fatto che le tradizioni religiose che si riferiscono all'islam e le condotte di vita informate dalla *sharia* sono generalmente rappresentate come incompatibili con valori, diritti e libertà garantite dallo stato democratico» (p. 127).

Colta nel quadro di una visione unitaria, la finalità indicata all'inizio del volume come dotazione di senso e prospettiva con cui leggerlo – «spostare l'accento dal *chi siamo* al *come stiamo insieme*» – si trova confermata dal confronto con i contenuti proposti (p. 16). Tra approfondimento storico-politico e indagine sociologica si pone in essere un dialogo fruttuoso ed efficace, in grado di gettare una luce chiarificatrice sul rilievo decisivo rivestito dalla libertà religiosa come valore fondativo dell'Europa. Vi si trova, infatti, il nucleo originale della giustificazione e legittimazione del potere sul fondamento di uno tra i diritti umani chiamati a essere universali sempre, ovunque e senz'alcuna ammissibile distinzione.

Mauro Buscemi

## *Dalla quarta di copertina Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati  
a cura della Redazione

ANDREATTA ALBERTO, *Razionalismo, uguaglianza e utopia: percorsi nel pensiero politico moderno*, a cura di Francesco Berti e Marta Ferronato, Bari, Cacucci, 2021, pp. 139, prezzo euro: 15,00.

Il volume, che raccoglie cinque saggi di Alberto Andreatta, eminente storico delle dottrine politiche dell'Università di Padova, suggerisce una originale e coerente esplorazione nella storia del pensiero politico dell'età moderna, con particolare riguardo al pensiero dell'Illumismo. *Razionalismo, uguaglianza e utopia* si propone quale contributo prezioso alla comprensione delle radici storiche-filosofiche dei repentini mutamenti che affliggono il nostro "mondo globale".

CISCATO COSTANZA (a cura e con introduzione di), *«Caro Rumor, perché ti scrivo? Il carteggio tra Giorgio La Pira e Mariano Rumor (1956-1975)»*, Milano, FrancoAngeli, 2021, pp. 131, prezzo euro: 18,00.

Il volume raccoglie il carteggio, intercorso tra l'agosto del 1956 e il dicembre del 1975, tra Mariano Rumor (Vicenza, 1915-1990) e Giorgio La Pira (Pozzallo, 1904-Firenze, 1977), protagonisti di primo piano, per oltre un cinquantennio, della vita politica italiana: l'uno, deputato veneto all'Assemblea Costituente, ministro di Stato di vari dicasteri (Agricoltura, Interni, Esteri), parlamentare europeo, presidente dell'Unione europea dei democratici cristiani (Uedc) e poi dell'Unione mondiale dei democratici cristiani (Umdc), nonché presidente del Consiglio dei ministri in cinque governi della Repubblica; l'altro: giurista, docente di diritto romano, anch'egli deputato alla Costituente, per tre mandati sindaco di Firenze e presidente della Federazione mondiale delle città unite (Fmcu). La conoscenza di queste fonti, sino a oggi inedite, consente non soltanto di sondare il loro rapporto ma di gettare nuova luce su alcuni snodi cruciali della storia della Democrazia cristiana e, più in generale, dell'evoluzione della democrazia italiana. Introduzione della curatrice.

GIURINTANO CLAUDIA (a cura di), *Nilde Iotti. Declinazioni di un'esperienza politica e istituzionale*, prefazione di Francesca Russo, "Leviathan e Beemoth", Collana della Sist, Napoli, Editoriale Scientifica, 2021, pp. 311, prezzo euro: 18,00.

Le pagine del volume *Nilde Iotti. Declinazioni di un'esperienza politica e istituzionale*, con la prefazione di Francesca Russo, Presidente del Comitato scientifico della Fondazione Iotti, testimoniano l'entusiasmo con cui alcuni docenti del Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali dell'Università di Palermo (A. Blando, M. Buscemi, D. Ferrara, C. Giurintano, M.C. Parlato, M. Patti, A. Pera e G. Tumminelli) hanno voluto aderire alla proposta della Fondazione Nilde Iotti di offrire il proprio contributo scientifico nel centenario della nascita di una grande madre della nostra Repubblica. In un'ottica pluridisciplinare, con approcci metodologici differenti, le relazioni qui proposte desiderano esprimere il momento di dialogo e di condivisione, tra storici, giuristi e sociologi, chiamati a declinare, secondo le proprie competenze, i tanti aspetti del pensiero e dell'azione di una protagonista politica poliedrica che in tutti i ruoli istituzionali seppe sempre trasmettere la passione, il senso del dovere e il rispetto per le istituzioni.

GRAMSCI ANTONIO, *Cahiers de prison. Anthologie*, Introduction, choix d'extraits et notes inédites de Jean-Yves Frétygné, Paris, éditions Galimard, 2021, pp. 800, prezzo euro: 11,50.

Pourquoi les *Cahiers de prison* d'Antonio Gramsci sont-ils si souvent cités et pourtant toujours si peu lus ? La cause est-elle à chercher dans leur caractère fragmenté et volumineux à la fois ? Tient-elle à l'oubli des références qui sont celles de la culture de Gramsci ? Se comprend-elle par le peu de connaissance que nous avons de la vie de cet intellectuel engagé dans les combats de son temps ? S'explique-t-elle par un message philosophique et politique aujourd'hui moins audible ? Peut-être... mais il semble avant tout que l'oeuvre majeure de Gramsci pâtisse de la surimposition des interprétations aux dépens de la lecture directe des textes.

L'objectif de cette *anthologie* est de remédier à cette difficulté en permettant une saisie plus facile, plus immédiate et surtout la plus complète de la pensée gramscienne affranchie des gloses qui l'entourent et qui parfois la dénaturent ainsi que des réductions à quelques formules répétées à l'envi.

MELIS GUIDO – RUSSO FRANCESCA, *Nilde Iotti e la «nuova» Biblioteca della Camera dei Deputati*, Bologna, Il Mulino, 2021, pp. 120, prezzo euro: 14,00.

Eletta all'Assemblea costituente a soli ventisei anni, Nilde Iotti attraversa da protagonista le trasformazioni principali della società e della politica nel nostro paese. Attivissima nei movimenti femminili, difende la causa della parità di genere e della piena realizzazione nella legislazione e nella vita sociale dell'uguaglianza sostanziale, contenuta nell'articolo 3 della Costituzione, che aveva contribuito a scrivere. Scopo di questo volume è mettere in luce un aspetto meno noto del suo impegno: l'attenzione per la cultura e la decisione di rendere fruibile al grande pubblico, soprattutto a quello giovanile, la Biblioteca della Camera dei deputati. Così, con un discorso inaugurale tenuto da Norberto Bobbio, il 14 dicembre del 1988 si inaugura la «nuova» Biblioteca della Camera, oggi intitolata a Nilde Iotti, che intendeva aprire le porte delle istituzioni parlamentari ai giovani per la loro formazione e avvicinare i cittadini al Parlamento, scelta assolutamente rilevante in un momento di incipiente crisi della «repubblica dei partiti».

THERMES DIANA (a cura di), *Rivoluzione & Rivoluzioni*, vol. I, Collana Agora, Lanciano, Carabba Edizioni, 2019, pp. 719, prezzo euro: 30,00.

Il volume si propone come un'agorà di confronto a più voci sul tema della Rivoluzione, considerata da una prospettiva sia teorica che storica. Cosa s'intende per "rivoluzione"? Quali sono i suoi criteri interpretativi? È possibile darne una definizione? È rivoluzione solo quella moderna, legata al tempo lineare e progressivo, e non anche quella antica medievale, legata al tempo circolare e ciclico della *revolutio orbium coelestium*? È sempre pura la rivoluzione o è affetta, talvolta/sempre, da uno spirito di rigenerazione? È una "rottura" oppure implica una continuità? E nel tempo lungo, qual è il rapporto tra rivoluzione ed evoluzione? Infine: è da intendersi per rivoluzione solo la rivoluzione politica e istituzionale o anche la *révolution des esprits*?

Sono queste alcune domande di fondo che accompagnano la narrazione di tante rivoluzioni che si sono prodotte nella storia sia nel campo politico che nel campo sociale, e che offrono, ognuna, uno spunto di riflessione in connessione con i problemi della nostra attualità.

## **Referees 2021**

**Procedimento di valutazione degli articoli.** Ogni proposta di articolo è sottoposta a una prima valutazione da parte del Comitato di redazione. Gli articoli, che superano questo primo passaggio, sono inviati a due referees esperti dei temi trattati dagli autori e proposti dal Comitato scientifico e di redazione perché si esprimano, entro quattro settimane, sulla possibilità di pubblicazione, e con o senza revisioni. Il nome degli autori degli articoli è coperto da anonimato. I giudizi dei referee sono protocollati dal Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali dell'Università di Palermo (proprietario della testata) e sono archiviati sia dalla redazione, sia dall'editore (Editoriale Scientifica s.r.l Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli).

### **Gli articoli pubblicati o rifiutati nel 2021 sono stati valutati da:**

Gerardo Aboy Carles (Universidad Nacional de San Martín - Perù); Alessandro Arienzo (Università degli Studi di Napoli Federico II); Gennaro Maria Barbuto (Università di Napoli Federico II); Paulo Butti de Lima (Università degli Studi di Bari); Andrés Calderón Fernández; Andrea Catanzaro (Università degli Studi Genova); Gennaro Carillo (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Fernando Ciaramitaro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); Salvatore Cingari (Università per gli Stranieri – Perugia); Stefano De Luca (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Laura Fournier Finocchiaro (Université de Grenoble); Giovanni Giorgini (Università degli Studi di Bologna); Corrado Giarratana (Università degli Studi di Catania); François Jankowiak; (Université de Paris-Saclay); Sara Lagi (Università degli Studi di Torino); Corrado Malandrino (Università del Piemonte Orientale); Virginia Mellado (Universidad Nacional de Cuyo); Antonella Meniconi (Università degli Studi “La Sapienza” di Roma); Cataldo Nicosia (Università degli Studi di Catania); Guy Pierre (Universidad Autónoma de la Ciudad de México); Francesca Russo (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Pablo Arturo Torres León (Pontificia Università Gregoriana di Roma); Carlo Verri (Università degli Studi di Palermo).